

هَوَ الْمَسْتَعَا

هَذَا

كِتَابُ

الطَّالِبِ الْفَائِزِ

فِي الْقَدَرِ الَّذِي عَقَدَهُ

عَلَى كِتَابِ هَجْرِ الْمُسْتَشِيرِ بِصَيْفِ الْعِلْمِ

أَبِي مَنْصُورٍ الْحَسَنِ مُطَهَّرٍ

طَهَّرَهُ اللَّهُ مَسْرُومًا بَاهِمًا جَنَابِ

السُّبْحَانِ فِي رِجَالِ الْإِحْسَانِ زَاكِي الْمَلِكِ

الْكَتَابِ يَوْمَ طَبْعِ

مُطْبَعَةِ

عَبَّاسِيَّةِ

الْمَسْرُوقَةِ

نکات بسیار مهمی که در این کتاب آمده است، به شما کمک می‌کند تا بتوانید با موفقیت در این مسیر حرکت کنید.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ان اول ما صرف فيه قوة فحول الافكار لاحقة فخر ايدى بكار الادكار مستعدته في اظهار نتائجها
فصبح الادكار حمد وجود تفرق بوجوب الوجود وصفات الكمال ونقوت الجلال، لذاته و
شكر منعم فاخر حال جود الوجود على قوابل اهتيايات آثاره ومضنوعاته ليظهر سر كنه كثر
مخفيا فاحببت ان اعرف خلقت الخلق على هياكل تعبداته وجعل مظهر ذلك المستر نوع
الانسان وخصه بالآء والطاف معلة محصول مراده في مقاصد ومراديه فالتسديد
وافق وامره والشقى مرخالف منهياته اخيار من بين الانبياء واولياء وشرفهم تشريفا وكرام
تكريما وجعلهم سفراء بينه وبين عباد ليظهر الهم من فضله جسيما وخص من بينهم محط
وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وشرفه بلوكا لما خلقت الافلاك
وجعله مرشدا لمقربي حضرته من الاملاك فسبحنا وسبحك الملائكة تسبيحنا وقدسنا
وقدست الملائكة بتقدسنا وذلك بنينا محمد صلى الله عليه وآله اولى الكرامات الباهرات
والقامات العلويات صلوة تلاء اقطار الارضين والسموات اما بعد كذا فخرى من
اكرمه الله من عبك واولاده من بفضله وجيل يرفك ان يحلى بذلك ويظهر حسب طاقته
وجوده بدليل ان الله تعالى يحب ان يرى آثار نعمه على عبك وكان الكتاب الوسوم منهج
المسترشدين في اصول الدين من تصانيف شيخنا واما منا الاعظم علامه العلماء
في العالم وارث الانبياء وخليفة الاوصياء بلآية الله في العالمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعلنا من طلبة طهراته مهرة قدس وكرة وشرف نفسه وجعل عظم
 قدره في كل ما جرت به الامور الكلامية على شرفها وابهاها وجمع من الفوائد الحكيمة
 احسنها واسناها حتى تنجف بالاستغفال به معظم الطلاب وعول على
 تقرير مباحثه جماعة الاصحاب وكنت من جد في تحرير مباحثه بالتفصيل وان
 لم احصل منها الا على القليل حتى جمعت من مباحث المشايخ اعزهم الله وابهم
 ما يتعلق به سنة بحيث صار بها بين الطلبة تمنا يعبد على نعمة فتياني
 ذلك على جمعها في كتاب ويصيرها في مركز ونصاب ليحصل تليف مطرفها
 واجتماع مستفها فيعود شرحا يعول في تقرير مباحثه عليه ويشرح في
 تحرير تقريراته اليه وارهدف غرضي على اتمام هذا البيان التماس ذلك
 لبعض اعزة الاصحاب واجلة الاخوان وفقنا الله واياه للعلم والعمل وجنبنا
 واياه من الخطايا والزلل وها انا اشرح في ذلك مسنعيًا بالله وموكلًا عليه
 ومقرَّبًا بوضعه اليه بعد استخاري آياه واتباع امره فيه ورضاه وبسميته
 ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين وما توفيقى الا بالله عليه توكلت
 واليه ائيب قال قدس الله روحه **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** اقول
 قد جرت عادة العشقين بالابتداء في كتبهم بذلك اى بذكر البسملة وانما فعلوا
 ذلك لوجه الاقول قوله عليه السلام كل امرئ ذى بال لم يبد فيه بذكر
 البسملة فهو ابتداء الشافى اتباعا لنسوق الكتاب العزيز فانه المعنون في اوله و
 سائر الشورى بذكر البسملة حينئذ الثالث قول الصادق عليه السلام
 لا تترك البسملة ولو كتبت شعرا تيمنا وتبركا بذكره تعالى الرابع اربع الشئ
 الموجود في الاعيان وجود في الازهان وجود في اللسان وجود في البليات
 وجود الله تعالى المشرف الموجودات في الاقسام كلها ولاشرف مقدم على غيره
 في اقسام التقديم اذا تقرر هذا فنقول بحار والمحذور ههنا متعلق
 بوجه فنيده باسم الله اقرأوا كتبكم كقولهم للعنسين الذين والبركة اى احسن

أي عرست وقد حذف متأخر التخصيص اسم الله بالتقديم ولأن من عادتهم الابتداء بالاسم
 وقال الكوفون أنه مقدم لكونه عاملاً ويدل على بآخ قوله تعالى بسم الله مجرباً ومرسباً
 والاسم قيل هو مشتق من التسمية وهي العلامة للدلالة على السمتي لكن يطل ذلك تصغير
 على سمي واسم وجعه على اسماء وكان القياس على ذلك وسيم واسام وقد تقرر في
 التصريف كون التصغير والجمع يردان إلى اسماء إلى أصولها والحق اشتقاقه من العلو وهو
 العلو لعلو السمتي به وظهوره ويدل عليه تصغير وجعه المذكوران وهل هو نفس
 أو غيره الحق الثاني لكونه دالاً والدليل مغاير للدلول وتحقيقه في الأصول وعند الفظة
 الاسم هو مادل على معنى ونفسه مجزئ عن زمن الثلاثة والتحقيق هنا أن نقول اسم الله تعالى
 قد يكون دالاً عليه لا باعتبار امر آخر وذلك لفظ الله لا غير وقد يكون باعتبار امر آخر
 إضافة ذهنية كالقادر والعالم وأمثالهما أو سلب كالواحد والفرق والتقديم والابتداء و
 الأبدى وإضافة وسلب كالنحو والواسع والعزير والرحيم فجملة أسماء الله تعالى يرجع في
 التحقيق إلى ذلك الله قيل أصله لآء على وزن فعل والحق به الألف ولام التثنية والتعظيم
 فقط لا التعريف إذا سمائه معارف وقال سيبويه أصله آء على وزن فعال فحذفت
 الهزة من أوله وعوض عنها حرف التعريف ولذلك قيل في التذء يا الله بقطع الهزة
 كما يقال يا آء ولو كانت غير عوض لم تثبت في الوصل كما لم تثبت في غير هذا الاسم وهل هو
 مشتق أو جامد قال الخليل الثاني أنه لا يجب في كل اسم أن يكون مشتقاً ولا يلزم التسلسل
 وقال قوم بالأول فقال بعضهم من الألوهية أي لعبادة والتأله التبعيد فعلى هذا
 هو الله يقول العباد لقد مرت على أصول التسمي هو اسم مختص به تعالى أزلاً وأبداً وقبل
 هو مشتق من الولء وهو التغير لتحير العقول في كنه عظمته وقيل من قولهم ألبت إلى
 فلان أي فرغت إليه لأن الخلق يفرعون إليه بحوائجهم وقيل للألوه آء كما يقال للوئم
 به إمام وقيل من لآء أي احتجب لاحتجابه عن تحييل الأوهام له وقيل من لآء أي ظهر
 لظهوره بآياته ودلالة الأمر في التحقيق هو اسم غير صفة يدل على الذات الموصوفة بجميع
 الكمالات التي هي سبب الجمع الموجودات الرحمن الرحيم فعلاً وفعل كغضبان وغيا

لهدته المنقذ من الحيرة والضلال الرشيد في سبيل الصواب والنعاش والصلوة والسنن
 سيدنا محمد المصطفى والفعال على الأهل والأحباب أما بعد فهذا كتاب في شرح أصول الدين

مشتقان من الرحمة وهي فاضلة الخير على المحتاج وأرادته له عناية به وهي فلا تكون عامة
 للمستحق وغيره وقد تكون خاصة للمستحقين دون غيرهم ورحمة الله تعالى عامة لأنه
 أراد الخير لكل موجود وقطعه به في أحوال الدنيا والآخرة وفي الرحمن من اللب لغة ما ليست
 في الرحيم ولذلك قيل الرحمن اسم خاص لجميع الخلق والرحيم خاصة بالمؤمنين وروى عن
 الصادق عليه السلام أنه قال الرحمن اسم خاص بصفته عامة والرحيم اسم عام بصفته
 خاصة وبيان ذلك أن الرحمن لا يمتنع به غير الله والرحيم قد يطلق على غير الله تعالى
 فهو من هذا الوجه مساو لاسم الله الله هو علم على ذاته يتحقق به وإن كان مشتقاً
 الرحمة لجواز اختصاص الرحمن بنوع من الرحمة لا يتصور حصولها لغير الله سبحانه
 ولذلك جمع الله سبحانه بينه وبين اسمه الخاص فلَقوله تعالى قل ادعوا الله أو ادعوا
 وأما كونه بصفة عامة فلما عرفته أنه رحيم بجميع خلقه وأما عموم اسم الرحيم فلقوم
 أب رحيم وقلب رحيم وأما خصوص صفته فلَقوله تعالى دكان بالمؤمنين رحماً قال المحدث
 الخ أقول المحدث هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فالوصف شامل للمجد
 وعز ورفيقه بالجميل خرج غير المجد من الذم والهجاء قولنا على جهة التعظيم والتبجيل
 خرج به الاستهزاء والمراد بالجميل هو أن يكون اختيارياً أي مثاراً عن الفاعل بقدرته
 واختياره لأن يكون طبعياً وبذلك يقع الفرق بينه وبين المدح إذ المدح يقال للأختيار
 وغيره كما يمدح الرجل على حسنه وجودة نسبه لا كما قال الزنجشري أنهما اخوان وذلك
 لأن جعلهما اخوان يفيد تأكيداً وعلماً قلناه يكون تأسيساً وهو أولى من التأكيد كما قرر
 في الأصول واللام لا يجوز أن تكون عهدية لعدم تقدم مهور ذكرى كقوله تعالى
 وارسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ولا تحسبن فرض مهور ذكرى
 لأنه لا يكون منافياً للبلاغه وعموم اثبات الحمد لله ولا يجوز أن يكون استغراقية كقوله
 تعالى إن الإنسان لفرح خسران الذين آمنوا لأن الحمد طبيعة واحدة ليس فيه تعدد فبقي
 أن تكون لام الحقيقة كقولك الرجل خير من المروءة وأنى أخاف أن يأكله الذئب ومعنا
 حقيقة الحمد وطبيعة ثابتة لله تعالى دائماً مستقراً ولذلك أتى بالجملة الاسمية الدالة

على ذلك دون الفعلية الدالة على التجدد والتصور كقولك حدثت فله واحد فله اذا خرجت
هذا المخرج خاصيتان الاولى كونه باللسان خاصة قاله تعالى فقالوا الحمد لله والقول
لسان الثاني انه لا يشترط فيه سبق نعمة لوروده مع النعمة فانه كقوله الحمد لله الذي
وهب لي على الكبر اسمعيل واسحق ومع عدم ذكرها اخرى كقوله تعالى وقول الحمد لله
الذي لم يتجدد صاحبه ولا ولد الاية وخلاف هاتين الصفتين الخاصيتين للشكر
فانه باللسان والقلب والهجاء كقوله تعالى اعلموا ان داود شكر اريد على سبق
النعمة كقوله نعم وان ربك لذي فضل على الناس ولكن اكثرهم لا يشكرون فينبه العوم
من وجه كل حيوان والابيض لله مزمعناه واللام فيه للملك والاستحقاق كالمال لزيد
ويكون مرتقا لكره ما قبله ويفتح ما قبله او ضم وقبل فتح فرقا بينه وبين الآيات
اذ بعضهم يقف عليها بالهاء المنقذاي الخالص والنجى والنجرة قيل الجمل البسيطاي عدم
العلم والضلال هو الجمل المركب وهو عدم العلم مع ادعاء العلم وقبل الجبر هي
تردد بين التقيضين والضلال هو الاعتقاد الباطل الحاصل عن شبهة والتحقوقها
ان نقول اذا كان لنا مطلوب من المطالب فانه يحصل لنا البتة اذا قام الدليل عليه
وان لم يحصل فاقام من تعارض الادلة فحصل الجبر او من قيام شبهة على نقيضه
فيحصل لضلال والله نعم هو النجى من كليهما فخرج على ذلك ان قلت نعم الله
اكرم من ذلك وكان ذكر الاعتم اولى قلت لا شك ان نعم الله غير متناهية لكنها
تفاوتت في الكمال والقدر واعظمها هو الهداية الى العقايد الحقيقية المقيدية في
المعالم الدينية اذ باعتبارها يحصل الخلاص من العذاب السموية والحصول على
النعيم الوتيد واذا حصلت هذه الهداية انتفت الحيرة والضلال فيكون انتفاهما
ولا نقاد من اعظم النعم فلذلك خصه بالذكر ابتداء ثم ارد فرب ذكر كلمات نعم
اجملا وهو انه ارشد الى سبيل الصواب في المعاش وهو الدار الدنيا المال وهي التلد
الآخرة والمرشد هو الذي يحصل منه الرشاد وهو وجدان ما يحصل الى المطلوب
والسبيل هو الطريق والصواب هو المطابق لما في نفس الامر وتلك الطرف اعلم

علية محضة كالاكتفادات المحقر من التوحيد والعدل والنبوة والامامة واما
علية عليية كالعلم بالعبادات الخمس والعلم بكيفية المعاملات والاحكام وغير ذلك
ما يتم به انتظام احوال النوع الانساني في الدنيا والاخرة كالشرعيات فالعلم الاول يعلم
بعلم الكلام الذي يخرج بصدده تقرير مباحثه والعلم الثاني يحصل بعلم الفقه ولما كان هذا
الارشاد المذكور يحصل بواسطة النبي صلى الله عليه وآله كان له علينا نعمة تستحق
الشكر عليهم فانعقب الحمد بذكر الصلوة عليه والصلوة هنا من الله تعز بمعنى لرحمة
ومن اللانكحة الاستغفار ومن الادميين الدعاء والالام فيه للاستغراق الجسر اذ لها افرأ
منعقدة كما ترى ويسمى هذا لكثرة خصاله المحمودة ونجليته بالكمالات العلية والعلية
والمعصوم النصف بالعصمة وهي لغة المنع واصطلاحاً هي عبارة عن لطف يفعل الله
بالمكلف بحيث يمتنع منه بسببه وقوع العصية وارتفاع الطاعة مع قدرته عليه ما هو
المخاض الصواب وقد عرفته واعلم انه معصوم في أربعة اشياء الاول في محال
لا يقول باطلاً الثاني في افعاله لا يفعل باطلاً الثالث في تركه لا يترك خطأ الرابع
في تقريراته لا يقرر بحضرة باطلاً وهو ساكت عنه اذ لا يجوز له النقيضة والثلاثة ^{بالقول} تشارك
الامام فيها واما الرابع فلا اذ لا يجوز على الامام كما سيبيحى بيانه انشاء الله تعز وآل الرجل
اقربائه والمراد باله هو علي وفاطمة والحسنان صلوات الله عليهم وهم الذين اذ ^{بالقول} هاتبه
عنهم الرجس كما جاء به النص ويمكن ان يدخل فيه باقي الائمة التسعة المشهورة والشهورين
لمشاركتهم لهم في العصمة صلوات الله عليهم اجمعين والالف من آل منقلبة عن هجزة
هي بدل من هاء اهل فلا يستعمل هذا اللفظ الا في الاثراف فيقول آل الله وآل محمد كقول
عبد المطلب رحمه الله نحن آل الله في الكعبة لم يرل ذلك على عهد ابراهيم ولا يقال آل
الاسكاف وآل الزبال ولا اهل بيم الكمل واما قوله تعز اذ خلوا آل فرعون فلا له كان
شريعاً في قومه معظماً بينهم اماً بعد كتاب هج المسترشدين كلمة تستحق فصل الخطاب
معناها بعد حمد الله والصلوة على نبيه وآله واول من تكلم بها داود عليه السلام
واليه الاشارة بقوله تعالى واتينا الحكمة وفصل الخطاب وقيل علي وقيل قيس

ساعدة الايادي حكيم العرب والكتاب يحتمل معنيين احدهما المكتوب وهو المشهور من معاني
 الالفاظ وهو مصدر سمي المفعول به كقولك رجل مضى مضى وهذا خلق الله اي
 مخلوق الله فيكون معناه على هذا هذا المكتوب في كذا والثاني انه من الكتب بمعنى الشيء
 الذي يفعل به الجمع كالنظام لما ينضم به فيكون معناه على هذا الشيء الذي يجمع به كذا
 والنهج الطريق الواضح والمسترشد ين طالب الرشاد واد المسين سين الطالب الرشاد
 قد عرفت معناه والاصول جمع الاصل وهو لغة ما يبتنى عليه غيره وعرفا هو الدليل
 لا ببناء الدلول عليه والذين الطريقة والشرعية وسمي هذا العلم باصول الدين
 لان العلوم الدينية من الفقه والحديث والتفسير موقوفة على صدق الرسول
 المبين في هذا العالم فيكون هذا العالم اصلاً لتلك العلوم وسمي ايضاً بعلم الكلام
 لوجوه الاول ان المتقدمين كانوا يعنونون فصول مباحثهم بالكلام ويقولون
 كلام في القدرة كلام في التوحيد كلام في العدل الى غير ذلك فلما كثر لفظ الكلام
 في بحثهم سمي بعلم الكلام الثاني قيل اول مسألة يبحث عنها في هذا العلم آراء الجانبين
 في الاسلام هي مسألة كونه تعالى متكبلاً او معنئ لكلام وقدمه او حدوثه الى
 غير ذلك وبعد ذلك انضم اليه باقى مباحث الصفات والافعال فبحث كان
 في اول مباحثه مسألة الكلام سمي به الثالث ان الماهر فيه المستخص ^{في} ^{العلم}
 فيصير له قوة التكلم مع الغير والمجادلة في العلوم العقلية وغيرها وبالجملة هو
 علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات من حيث المبدء
 والمعاد ثم اعلم انه انما يفضل علم على علم اخر بما ورثه من علميته فان علم
 الدباغة ليس له نسبة في الشرف الى علم الجوهر ذلك ضروري يكون احد
 العلمين او ثقب برهاناً بان يكون يقينياً فانه اشرف من غيره ^{الذي} يكون ادلته غير
 يقينية الرابع كون العلم محتاجاً اليه في كل العلوم الدينية يستحق الفضل على غيره
 الخامس كون العلم غير قابل للنسخ والتغيير يستحق الاشرفية على المقابل لذلك
 السادس كون العلم باقياً بقاء النفس ويبقى اثره الى بعد الممات والمفارقة يستحق

لخصت فيه مبادئ قواعد الكلامية ورؤس مطالب الأصولية نفع الله تعالى به طلاب اليقين انه خير موفق ومعين
اجابة سؤال الولد العزيز محمد بن عبد الله تعز بعبادته ووقفه الخيرات وملازمة طاعته وأداء بالعنايات الربانية

واسعد به المطالبات
ومنتهية على فضول
في قسم العلوم والمعارف
كان موجبه وهو ان
العين او معد ما هو
العين لا واسطة بينهما
من

الاعظمية على غيره ولا شك ان علم الكلام له هذه الوجوه المبيدة للشراف والفضل فيكون
اشرف العلوم وذلك هو المطلوب قال لخصت الخ اقول التخصيص هو التبيين وقيل هو
حذف الزوائد والمبادئ هي الامور التي يتبين عليها مسائل العلم والمسائل هي الطالب المثبتة في العلم
ويجمل انساب محولاتها الى موضوعاتها والقواعد جمع قاعدة وهي مرادفة للاصل والقانون
وهو الامر الكلي المنطبق على جزئيات كثيرة بحيث تعرف احكام تلك الجزئيات من ذلك الكلي
والكلامية منسوبة الى علم الكلام وقدر معرفة الخ واصولية منسوبة الى علم الاصول وقدر
ايضا نفع اي ينفع اذا الفعل لما اذا وقع في معرض الدعاء افاد الاستقبال وكذلك البواق واليقين
هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاده انه لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابعا لما في نفس الامر
غير ممكن الزوال واعتقاد الشيء جنس وبالفيد الاول يخرج البطن والثاني الجمل المركب وبالتالي
اعتقاد القلد الحق واما القلد للباطل فداخل في الجمل المركب والتوفيق هو حصول الشريعة
وارتفاع الموانع وقبل جعل الاسباب متوافقة للشبيب وعرف الغزال متوافقة في افعال
العبد لقضاء الله وقدره المعين حصلت منه الاعانة وهي الاستعداد على الفعل والسؤال
طلب الادنى من الاعلى والعناية هي وجود الشيء على اتم ما ينبغي ان يكون قال ورتبت
اقول الترتيب لغير جعل كل الشيء في مرتبة واصطلاحا لجعل اشياء كثيرة بحيث يطابق
اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض التقديم والتأخير اذا عرفت هذا فقول
اتماقده البحث هنا في تقسيم العلوم على اقسام لكونه اعم موضوعا فان العلوم وهو
الصورة الحاصلة في الذهن اعم مفهوم ما من باقي الاقسام الانية وحديثي نقول العلوم الذي
هو صورة ذهنية اما ان يكون له تحقيق في الخارج عن الذهن ولا يكون فان كان الاول
فهو الوجود والثابت العين اي الثابت الحقيقة وان كان الثاني فهو العدم والمنفى العين وا
ليس هنا قيم اخرى بل واحد من هذا القسمين لان ذلك حصصه في بحث الزيادة والنقصان
فان انحصار الشيء بين ان يكون ولا يكون من اول الاول لا يمكن عاقل قال ولا واسطة
بينهما على المذهب الحق لقضاء الضرورة هذا المصرا اقول اشارة الى خلاف مشايخ المتأخرين
عن ابو الحسين المصري فانهم افتوا واسطة بين الوجود والعدم وسموها بالحال او غير

الكلام في ذلك الباب

الكلام في ذلك الباب
والعدم

بأنها صفة لوجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بغيرهما من المقابلات ومعنى هذا لا بد
 يتوقف على تقدير مقدمات وهي أن المفهوم ينقسم اليقين قسم يعقل لا بالقياس إلى غيره
 كالجوهر مثلاً فإن معناه الوجود القائم بنفسه وقسم لا يعقل إلا معنياً إلى الغير كثراب
 الباري فإنا إذا قلنا الباري ليس له شريك كان معناه أنه ليس هناك موجود نسبه إلى التبارك
 كنسبة زيد إلى عمره بالثبوت فلا يعلم إلا معنياً إلى الغير إذا تقررت المقدمات فنقول المفهوم (الصح)
 إما أن يكون معقولا بالقياس إلى نفسه أو لا فإن كان الأول فهو الثالث وإن كان الثاني فهو
 المنفى والأول إما أن يرد عليه صفة الوجود أو صفة العدم أو لا يرد عليه شيء منهما فإن
 كان الأول فهو الوجود وإن كان الثاني فهو العدم وإن كان الثالث فهو الواسطة والحال
 واستدلوا على تحقق مثل هذا المعنى بوجوه **الأول** أن الوجود زائد على الماهية فإما أن
 يكون موجوداً ومعدوماً أو لا موجوداً ولا معدوماً والقسم الأولان باطلان فتعين
 الثالث فثبت الواسطة وهو المطلوب أما بطلان قسم الأول فلا بد لو كان موجوداً لكان
 له وجود وتقبل الكلام إلى وجوده ونفوقه كما قلنا في الأول ويلزم التسلسل وهو محال وإما
 القسم الثاني فيلزم منه انقصاص الشيء بنقيضه محال أيضاً وإذا بطل هذان القسمان تعين
الثالث الثاني أن السواد والبياض امران ثابتان يشتركان في اللونية والمشارك بينهما
 الثابت ثابت واللونية ثابتة ثم أن السواد ممتاز عن البياض بامتناع أن يكون معاً لما به
 الاشتراك ولا ما تحقققت لا ثبوت وبذلك الميز تعين كل واحد منهما وجب ذلك
 المشترك أعني اللونية إما أن يكون موجوداً ومعدوماً وليس واحداً منهما والأولان باطلان
 ولا لزوم قيام العرض بالعرض أو يكون المعدوم خيراً من الوجود أما الأول فلا أن اللونية قائمة
 بالسواد والبياض وهي عرض وهما عرضان فيلزم ما قلناه وأما الثاني فلا أن المشترك جنس
 والخص جزء فلو كان معدوماً لكان جزء السواد والبياض معدوماً فيكونان معدومين
 هذا خلف وإذا بطل هذان القسمان تعين الثالث وهو المطلوب والحال أما من حيث
 الأجل فهو أن هذا إيراد على الضروري فلا يكون مسموعاً إذا ضروري غير قابل للتشكيك
 وأما من حيث التفصيل فنقول أما الوجه الأول فنحجب عنه بوجوه **الأول** أن الوجود غير

والوجود اما ان يكون ذهنيًا لا غير كالاشياء المنصورة في الذهن المنفية في
الخارج كما متصور جبلًا من الباقوت وعجرا من الزئبق الخ ص

قابل لهذه القيمة المفروضة فان انقسام الشيء الى نفسه والغير محال فانه لا يقال لتوابعه اما
سوادا ونباض فكذا هذا لا يقول الوجود اما موجود او معدوم واذ ابطال التقسيم المذكور بطل
ما ذكرتموه الثاني انا نختار ان الوجود موجود فله فيكون له وجود قلنا لا نسلم بل وجود
الوجود عينه فلا يلزم حينئذ تسلسل ومثاله في البحر ان يقال الضوء اما مظلم او مضيئ
فان كان مظلما لزم ان تصاف الشيء بنقيضه وان كان مضيئا لزم ان يكون الضوء ضوءا اخر
فيقال في الجواب ان الضوء مضيئ بذاته لا باعتبار ضوء اخر واما الوجه الثاني فيجاء عنه
بوجهين الاول انا نختار ان اللوئية موجودة في الذهن فانها كلية والكلية ثابت ذهنيًا
كما سيجي الثاني سلمنا انها موجودة في الخارج ولا يلزم محال اذ العرض يقوم بالعرض
كالبطو والسرعة القائمة بالحركة وسياتي تحقيقه **قال** والوجود الخ **اقول** لما فرغ
من قسمة المعلوم شرع في قسمة اخرى لخص من الاول بحسب المفهوم وان كانت مساوية
لها في العموم وذلك لان قوله والوجود اما ان نغني به الخارجي فلا يمتنع انقسامه الى الذهن و
الخارجي ولا يلزم انقسام الشيء الى نفسه والغير ونغني به المطلوب فيكون مساويا للمعلوم
في الصديق وهو المطلوب لكن ردد على المصنف انه جعله قسما للعدوم مع ان المعدوم قسم
منه فلا يلزم ان يكون قسم الشيء قسما له وهو باطل واما قلنا جعله قسما للعدوم لانه
قسم المعدوم بعد ذلك كما يجيى ذاعرت هذا فاعلم ان الوجود بالنسبة الى الذهن والخارج
على ثلاثة اقسام **الاول** ان يكون موجودا فيهما كالا مورا خارجة اذ انصورتاها في
الذهن كما اذا تصورنا السماء واولاها **الثاني** ان يكون موجودا في الخارج لا غير كالا شياء
الخارجية اذ لم تصورنا **الثالث** ان يكون ذهنيًا لا غير كالا شياء المنصورة في
الذهن المنفية في الخارج كما اذا تصورنا جبلا من باقوت وعجرا من زئبق فان ذلك موجود في
الذهن واما في الخارج فليس له تحقق وكذا تقوى للعدوم اما معدوم فيهما كتركيب البارى اذ
لم تصور له معدوم في الذهن كالا شياء الخارجية اذ لم تصور لها معدوم في الخارج كالشئ
الذهنية غير الموجودة في الخارج اعلم انه انكر القوم الوجود الذهني وهو خطأ فاننا حكم على
موضوعات معدومة في الخارج بحكام ايجابية وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموضوع

الكلية في قسمة الشيء

ان يكون الله والعدم اما
 وهو الذي يكون له العدم
 ان يكون ممكن الوجود
 لا انه وهو الله لا غير
 وهو الذي لا يعلم العدم
 ان يكون الوجود خارجا
 عن الله

فأدليس موجوداً في الخارج فيكون موجوداً في الذهن وهو المظهر احدى المنكروين بأننا نقصّر
الحركة والبرودة فلو كانتا موجودتين في الذهن لكان حاراً بارداً وهو باطل لكونه مجرداً
غير قابل لشئ منهما ولزعم اجتماع الضدين اذ الفرض حصولهما معاً في الذهن وهو
باطل ايضاً وبیان الملازمة ظاهر على ذلك التقدير واجاب المحققون بأن الحاصل
في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والبرودة بل صورتها ومثالها وهما مغايران والقفز
للسخونة هو الحرارة الخارجية لا صورتهما ومثالهما والتضاد اتما هو بين الماهيتين
لا بين صورهما فلا يلزم حينئذ اجتماع الضدين ج قال واما ان يكون خارجاً
الخ اقول هذا تقسيم الموجود الخارجي الى الواجب والممكن وقريره ان الواجب الخارجي
اما ان يكون وجوده من ذاته ولا الاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن وفائدة
فيد لذاته في الواجب للخروج الواجب لغيره فانه ممكن لذاته كوجوب وجود العلول
عند وجود علتها التامة والمعدوم الى الخارجي اما ان يكون عدم لذاته ولا فان كان
الاول فهو متنع الوجود لذاته كتركيب البارئ تعالى والثاني هو المعدوم الممكن الوجود كما
للمجردات من الحوادث اليومية شيئاً فشيئاً وفائدة قيد لذاته في الاول للخروج المتنع لغيره
كعدم العلول عند عدم علتها التامة فانه ممكن لذاته متنع لغيره قال ولا بثبوت الخ
اقول يشير بذلك الى القسم الثاني من اقسام المعدوم اعني الممكن فانه لا بثبوت له الا
في الذهن لا غير لما عرفت من الحصر الضيق فان الحاصل من ذلك انه لا فرق بين الثبوت
والوجود عند العقلاء فلو كان المعدوم ثابتاً في الخارج لكان موجوداً امه هذا خلف
قوله ومن جعلها اشارة الى مذهب مشايخ المعتزلة المتقدمين كابن علي الجبائي
وابنه وابنائهم فاتهم بجلووا الثبوت اعم من الوجود والعدم وهما اختصان تحت
فعدم ان المعدوم ثابت حالة العدم خارج الذهن واقفوا على ان الذات العينية
متبانية باشخاصها وان الثابت من كل نوع عدد غير متناه فلان الفاعل ليس له
تاثير في جعلها ذوات ولا في وجوداتها بل في جعلها موجودة وان تلك الذوات في
العدم متساوية في الذاتية لشمول اسم الذات لها وانما يتميز بعضها عن بعض بصفات

من العبد المذنب
له الألف درهم إذا
فرق بين النبوت
والوجود عند نقل
ومنه قوله الرب
مشارين فذاكر
منه فقل
من
الكلام وتقسيم الوجود
الحارثي

فإنما المبدأ الوجود الممكن إما أن يكون متخيلاً وهو الحاصل فيمكن أن يشار إليه بأشارته
بأنه هنا وهناك لذاته وهو الجوهر وما يتركب منه أو حلاً فيه وهو العرض من

الاجناس كالجوهرية الجوهر والسوادية السوداء إلا أن عباس منهم فأنه قال بأنها غير الصفا
ولهم تفرجات في هذا المقام لا يليق ذكرها الطول وعدم فائدتها خصوصاً مع ههنا وههنا
أنما ارتكبوها هذه الجهالة لجهلهم بالوجود الذهني ونحن لما حققناه واعتبرنا بصحته سقطت
عنا هذه الجهالات وأبطال مذهبهم وإن كان ظاهراً من المحررات السابق الضرور لكن نشير إلى
بعض محجهم ونجيب عنها بخلافه في البيان فنقول لجهلهم بأن المعدوم متميز وكل متميز ثابت
بأن المعدوم ثابت أما الضعفي فلو جوه الأول أنا نعلم طلوع الشمس غداً من مشرقها وهو
المعدوم لأن وما هو معلوم متميز عما ليس بمعلوم الثاني أنا نتميز بين الحركة ميمنة ونسرة
وبين الحركة إلى السماء ونحيم فبقدر تناقض الحركتين وهي الأولى دون الثانية أعني الحركة
إلى السماء والحكم على أحدهما كونهما مقدورة دون الأخرى من دون تميزها حال فالمعدوم
متميز جليلاً أنزله للذات المعدومة ونترك الكلام المعدومة وما هو مراد متميز عما
ليس بمبدأ فالمعدوم متميز عما الكبرى فلان تميز الشيء عن غيره صفته له وثبوت الصفة فرع
على ثبوت الموصوف وأما الجواب أنا نقصد إليكم إجمالاً بالتمتع كسرك الباري فأنه
معلوم وكل معلوم متميز فيكون ثابتاً وأنتم لا تقولون به وكذلك المركبات الممكنة المعدومة
خارجاً كالجهر من الزيق والجبل من الياقوت فإن دليلكم منطبق عليهم مع أنكم توافقون على أنهما
خارجاً وتفصيلاً بآنا نقول أي شيء نعنون بالتمييز الذهني والخارجي فإن عنيتم الأول فلم
وإن عنيتم الثاني فلا دليلكم لا يدل على ذلك فإن العلم والقدرة والإرادة إنما يستلزم التمييز في
الذهن فقط والتمييز الذهني يستلزم الثبوت الذهني لا الخارجي قال نور الله مراد
الفصل الثاني في أقسام الممكنات الخ أقول هذه قسمة أحدهم الخص مما تقدم
لأن موضوعها وهو الممكن لخص بالعلوم والوجود فهذا آخرها فنقول الموجود يختص
به على المعدوم وقوله الممكن يختص به عن الواجب فأنه لا يصدق عليه الجوهر ولا العرض
والنفس ههنا على رأي المتكلمين إذا قرر هذا فنقول القسمة العقلية ههنا ناقضتي
أقساماً ثلاثة لأن الممكن إما أن يكون متخيلاً أو حلاً في التخييل أو لا متخيلاً ولا حلاً في التخييل
لكن القسم الثالث نفاه أكثر المتكلمين وسبق بيان محجهم وفيه وجوبها فإن حصرت

والممكن في قسمين
أقساماً

القسمة في الاثنين وهما التخيير والحال في التخيير أما التخيير فهو الجوهر وما يتكبد منه عن الخطوط
 والسطوح والأجسام والمراد بالتخيير هو الحاصل في مكان يشار إليه إشارة حسية بانه هنا أو
 هناك لذاته وأما قيدنا بقولنا لذاته احترازاً عن العرض فإنه أيضاً يقبل الإشارة الحسية
 لكن لا لذاته بل بواسطة محله وأما الحال في التخيير فهو العرض وهو الحاصل في محل بحيث
 يشار إليه إشارة حسية لا لذاته إذ عرفت هذا فهاهنا فوائد **الأولى** الإشارة الحسية هي
 امتداد موهوم أحدهم المشير منه بالشار إليه وإنما كانت حسية لقيامها بالوهم الذي
 هو أحد المحاسن الباطنة **الثانية** أتماقيدناه الإشارة بكونها حسية في قوله يشار
 إليه إشارة حسية لأن الإشارة العقلية يكون أيضاً إلى العرض لذاته بل لا يختص بالجوهر
 والعرض فإنها صادقة على مجرد أيضاً فإن كل معقول يشار إليه بالتعقل إشارة عقلية
الثالثة اعلم أن الحكماء يملكون انحصار الممكنات في الجوهر والعرض لكنهم يقولون
 الجوهر أعظم من التخيير وغير التخيير ونقير القسمة على أنهم إن الممكن أن يكون موجوداً
 في الموضوع وهو العرض والمراد بالموضوع هو المحل المقوم لما يحل فيه أو يكون موجوداً
 في الموضوع وهو الجوهر ثم الجوهر ما أن يكون حلاً أو محلاً أو مركباً من الحال والحل أو لا
 حلاً ولا محلاً ولا منهما أما الحال فهو الصورة وهو الجوهر المقوم لما يحل فيه وأما المحل
 فهو المادة وهو الجوهر المقوم بما يحل فيه وأما المركب من الحال والحل فهو جسم المركب من المادة
 والصورة وأما الذي ليس بحال ولا محل ولا مركب منهما فهو الجوهر المحرّد وهذا ينقسم
 لأنه إما أن يكون له تعلق بالأجسام وهو النفس ولا وهو العقل فقد ظهر من هذا
 القسمة كون الجوهر أعظم من التخيير وغير التخيير والمتكلمون حيث نفوا الجوهر المحرّد لزم
 الانحصار فيما ذكره واستدلوا على نفي المحرّدات بأنها لو كانت موجودة لكانت مشاركة
 لله تعالى في الجرد ذلك هو لخص صفة فيحتاج حينئذ إلى تمييزه عنها وما به المشاركة
 غير ما به المماثلة فيلزم التركيب وهو محجوب اجيب بأن الاشتراك في الأمور العارضة لا يوجب
 التركيب خصوصاً إذا كانت أموراً سلبية ولشترك هنا سلبى وهو أنه ليس بتخيير ولا حال في
 التخيير قال بعض الفضلاء والأول الاعتماد في نفي الجوهر المحرّد على النقل إذ العقل لا يجوز بثبوتها

مركباً

القسمة في الاثنين وهما التخيير والحال في التخيير أما التخيير فهو الجوهر وما يتركب منه أعرف بالخطوط
 والسطوح والأجسام والمراد بالتخيير هو الحاصل في مكان يشار إليه إشارة حسية بانه هنا أو
 هناك لذاته وإنما قيدنا بقولنا لذاته احترازاً عن العرض فانه أيضاً يقبل الإشارة الحسية
 لكن لا لذاته بل بواسطة محله وأما الحال في التخيير فهو العرض وهو الحاصل في محل بحيث
 يشار إليه إشارة حسية لا لذاته إذ عرفت هذا فها فوائده الأولى أن الإشارة الحسية هي
 امتداد موهوم أحد من الشئ منته بالشار إليه وإنما كانت حسية لقيامها بالوهم الذي
 هو أحد الحواس الباطنة الثمانية أما قيدناه الإشارة بكونها حسية في قوله يشار
 إليه إشارة حسية لأن الإشارة العقلية يكون أيضاً إلى العرض لذاته بل لا يختص بالجوهر
 والعرض فانها صادقة على المجرد أيضاً فان كل معقول يشار إليه بالتعقل إشارة عقلية
 الشاشر اعلم ان الحكماء يملكون انحصار المكانيات في الجوهر والعرض لكنهم يقولون
 الجوهر اعتمد من التخيير وغير التخيير وتقرير القسمة على رأيهم ان الممكن اما ان يكون موجوداً
 في الموضوع وهو العرض والمراد بالموضوع هو المحل المقوم لما يحل فيه او يكون موجوداً لا
 في الموضوع وهو الجوهر ثم الجوهر اما ان يكون حلاً او محلاً او مركباً من الحال والمحل او لا
 حلاً ولا محلاً ولا منهما اما الحال فهو الصورة وهو الجوهر المقوم لما يحل فيه وأما المحل
 فهو المادة وهو الجوهر المقوم بما يحل فيه وأما المركب من الحال والمحل فهو جسم المركب من الساذج
 والصورة وأما الذي ليس بحال ولا محل ولا مركب منهما فهو الجوهر المجرد وهذا ينقسم
 لانه اما ان يكون له تعلق بالأجسام وهو النفس ولا وهو العقل فقد ظهر من هذه
 القسمة كون الجوهر اعتمد من التخيير وغير التخيير وللتكلمون حيث نفوا الجوهر المجرد لزم
 الانحصار فيما ذكره واستدلوا على نفى المجردات بانها لو كانت موجودة لكانت مشاركة

مركباً

من
 الفصل الثالث في الحكم على
 وفيه مباحث لا أول لها
 الناس في وجودها لا يكونون
 إلا في صورة ثلاث على ما هيته
 وقد هيته لا يكونون إلا في
 السابعة والحق لا يكون
 على ما هيته لا يكون
 أو بعد ما هيته لا يكون
 الأول زيادة ما هيته لا
 ولو قلنا ما هيته لا يكون
 فتستقيم شيئا من الثلاثة
 فأنه غير الناقصة كالو

لا يكون أقل يحصل فيه الجسم ثمانية جواهر من جوهرين يحصل الخط ومن خطين يحصل
 السطح ومن سطحين يحصل الجسم ورق بعضهم أقل يحصل الجسم من ستة لأنه يحصل من
 ثلاثة جواهر على هيئة شكل مثلث منها سطح ومن ثلاثة أخرى كذلك سطح آخر ومن
 السطحين يحصل الضباق أحدهما على الآخر فيحصل الجسم فنقول على الخلاف اللام فيه للهداي
 على الخلاف في السطح فإن القائل بأن السطح من أربعة قائل بأن الجسم من ثمانية والقائل بأنه
 من ثلاثة قائل بأنه من ستة وقال الكعبي أن الجسم يحصل من أربعة جواهر ثلثه شكل الثلث
 فيحصل له طول وعرض ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صوري محروط فيحصل له
 عرق وقال أبو الحسن الأشعري أن كل منقسم جسم ولو كان من جوهرين لأنه نفس الجسم بالوحد
 وأقل ما يحصل التاليف بجوهرين والخلاف في هذا المقام لفظي لا يجدي نفعاً من البحث
 العقلية وأما العرض فإما أن يكون مشروطاً بالحيات أي يشترط في محله أن يكون حياً
 وهو عشرة القدرة والاعتقاد والظن والنظر والأرادة والكره والشهوة والفرق و
 الألم والادراك وإما أن لا يكون مشروطاً بالحيات بل يكون عارضاً للحي وغير الحي وقد
 ذكر منه اثني عشر غير الفناء فهما الحيات فإما لو كانت مشروطة بالحيات فإما أن يكون
 مشروطة بحيات أخرى فيلزم التسلسل وهذه الحيات فيلزم اشتراط الشيء بنفسه و
 الباقي من هذا القسم إما أن يكون مدركاً بالبصر وهو ألا كون والألوان والاعتماد والابح
 وهو الصوت والذوق وهو الطعوم والرائحة وهو الزلج واللمس وهو الحرارة والبرودة
 والرطوبة والبوسة وثابت أبو هاشم التاليف عرضاً فإما مجلدين وثابت أبو علي الجبائي
 للجواهر هذا هو الغناء وهو عرض قائم لا في محل وثابت أيضاً الموت عرضاً وجودياً لأنه
 هو ضد الحيوة وثابت بعض المشاعرة البقاء عرضاً وجودياً أيضاً فيكون الأعراض على
 الرأي الأول أحد وعشرين وعلى رأي أبي هاشم اثنين وعشرين وعلى رأي أبي علي ثلاثة وعشرين
 عشرون وعلى الرأي الأخير أربعة وعشرين وسيلاتي تفصيل ذلك إنشاء الله تعالى قال الفصل
 الخ أقول أعلم أن الكل كل إذ انشأ إلى حقايق الأفراد التي تحتها إما أن يكون نفسها كالإنسان
 بالنسبة إلى زيد وعمرو وبكر فإنه نفس ماهية كل واحد منها وإنما يند عليه بعروض متخلفة

فإنما ما هيته لا يكون
 فكانت مناقضة لغير ما هيته
 بان الوجوه لا يكون
 على ما هيته لا يكون
 فإما أن يكون
 موجودة أو معدومة
 ولا ولا يستلزم التسلسل
 والثالث لا يكون
 وهو أنه قائم
 مرجح هي
 عبث الوجوه ولا يلحقها
 من عدم

الكل في الحكم
 على ما هيته
 على ما هيته

من ابن والوضع وغيرها او يكون جزؤها كالحیوان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيرها
 فانه جزء من كل واحد منها مترك بينهما او يكون خارجا عنها كالماشى والضاحك بالنسبة
 الى الافراد التي تحمها فانها خارجا عن حقايقهما اذا اقر هذا فنقول لوجود معنى مشترك
 بين الماهيات وهوماتا ونفسها وجزؤها واخراج عنها زائد علمها ذهب ابو الحسن الاشعري
 وابو المحسين البصري وابن توفيق من اصحابنا الى الاول ولجة كانت او ممكنة وهذه المليون
 من المعتزلة والاشاعرة الى الثالث فقالوا انه زائد على جميع الماهيات ولجة كانت او ممكنة
 واما الحكماء فقالوا انه زائد في حق الممكنات ونفسها هيئة الواجب واما القسم الثاني فلعله
 انعلم به فان ذلك يدل على بطلانه وجهان الاول انه لو كان الوجود جزءا للماهيات لزم
 ان يكون الواجب مركبا واللازم باطل كما سيأتي فاللزم ومثله الملازمة ظاهرة في الوجود
 صادق على ماهية الواجب قطعا الثاني انه لو كان جزءا للماهيات لكان سابقا
 عليها اذا تجرعت سابقا على الكل في الوجودين واللازم كاللزم في البطلان وهويتين واذا
 عرفت هذا فاعلم ان المصنف اختار الزيادة كما هو مذاهب المعتزلة والاشاعرة لكن
 في حق الممكنات لا يوضح بما بعد بان وجود الواجب عينه كاهوراء الحكماء واستدل
 على ذلك بانه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لزم استغناء الفائدة الحمل وخلاف
 فائده واللازم بقسميه باطل فاللزم وهو كونه ليس زائدا مثله في البطلان اما
 بيان الملازمة فلا نأخذ بالحكم على الماهية بانها موجودة تارة وبانها معدومة اخرى
 سنفيد من الحكم الاول اثبات الوجود للماهية وذلك انما يتم على تقدير الزيادة فانه لو
 نفسها لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية اذ الفرض انه نفسها
 فلا فرق في ارادتها كان في العبارة لكن قولنا الماهية ماهية غير مفيد لانه محل الشك
 على نفسه كما نقول الانسان بشر فلو لم يكن زائدا لما حصلت الفائدة لكننا نتحصل فكون
 زائدا وسنفيد من الحكم الثاني وهو قولنا الماهية معدومة الحكم على الماهية بالعدم
 وكان الوجود نفس الماهية لاستغناء التناقض بيان ذلك انه اذا كان الوجود نفسها
 يكون قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليس ماهية لان اثبات العدم

للشئ سلب الوجود عنه فيكون قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست موجودة
 والوجود هو الماهية فيكون قولنا ليست موجودة بمنزلة قولنا ليست ماهية اذ التقدير
 انهما متحدان سلب احدهما هو سلب الاخر فيكون قولنا الماهية معدومة حيثئذ بمنزلة
 قولنا الماهية ليست ماهية وهوناقض فيكون ذلك اعني التناقض هو المستفاد
 من هذا التركيب وهو بطلان اللازم فقد ظهر من بيان الملازمة وفي هذا الدليل
 نظراذ لا يلزم من اتقاء كونه نفسا بثبوت كونه رائدا الجواز ان يكون جزء فلا بد من بطلانه
 لئتم احتياج القائلون بانه نفس الماهية بانه لو لم يكن نفسها للزم اما التسلسل او
 اجتماع الوجود والعدم بيان الملازمة انه لو كان على الماهية لكان صفتها والصفة
 قائمة بالموصوف فالوجود حيثئذ يكون قائما بالماهية فاما ان يقوم بها وهي موجودة
 او هي معدومة اكان الاول لزم التسلسل لانه اذا حل فيها وهي موجودة ولا جازا
 ان تكون موجودة بهذا الوجود والالزم اشتراط الشئ بنفسه فيتقدم الشئ على
 نفسه وهو محال فبقين تكون موجودة بوجد اخر وننقل الكلام الى الوجود الثاني
 ونقول فيه ما قلنا في الاول وهلم جرا ويلزم التسلسل وان كان الثاني يلزم قيام
 الوجود بالمعدوم فيلزم اجتماع الوجود والعدم والالزم بقسميه باطل وهما
 لا زمان على تقدير كونه زائدا فلا يكون زائدا فيكون نفسها وهو المطلوب ويرد
 هنا ما قلناه او لا اذ لا يلزم من نفى كونه رائدا ان يكون نفسا يجوز كونه جزء فلا بد
 من بطلانه والجواب قولكم اما ان يقوم بها وهي موجودة او هي معدومة قلنا
 تمنع الحصر فان هنا قسمائنا وهما ان يقوم بها من حيث هي لا باعتبار انها موجودة
 ولا باعتبار انها معدومة وبيان ذلك انا اذا قلنا الشئ من حيث هو هو كذا اردنا
 به ان الشئ موجود لا باعتبار شئ اخر معه من ساير اوصافه ثبت له كذا فاما
 في قولنا اما ان يقوم بها وهي موجودة او معدومة مأخوذة مع وصف من اوصافها
 وهو الوجود والعدم فيكون لها حالة اخرى وهي ان توجد من حيث هي لا اعتبارا
 وبذلك الاعتبار يقوم بها الوجود اذا عرفت هذا فاعلم ان الوجه الذي احتج به

١٩
البحث الثاني في أنه مشترك الحق أنه كذلك لأننا قسم الوجود إلى الواجب والممكن والوجود التقسيم مشترك بين
الاقسام ولأن النفي واحد وهو نقيض الوجود فيكون الوجود واحداً لأنه لو تعدد لم يخصه القسم
فبقولنا الشيء إما موجود أو معدوم مر

يدل على الزيادة في الوجود إنما في الخارج فلا وقد صرح المحقق العلامة خواجه نصير الدين
الطوسي بذلك في التجريد فقال وزيادته في العقل وبيان ذلك أنه يستحيل تحقق ماهية
ما من الماهيات في الخارج منفردة عن الوجود فكيف يتحقق الزيادة في الخارج قال
البحث الثاني أقول لو قدم هذا البحث على الذي سبقه كما فعله المحقق في التجريد لكان
انصب إذ يلزمه من الاشتراك الزيادة بأدنى سهولة ولا لزوم اتحاد الماهيات بخصوصياتها
وهو باطل إذا عرفت هذا فنقرر هنا مقدمتين المقابلة الأولى اعلم أن الاشتراك
على قسمين لفظي ومعنوي أما اللفظي وهو أن يكون لفظ واحد موضوعاً لمختلفة
كلفظة العين فاتها موضوعات للباصرة وعين الشمس وعين الذهب وعين الماء والركبة
وعين الشيء أي نفسه أي غير ذلك من معانيها وهي معان مختلفة وأما المعنوي فهو
أن يكون معنى واحد مشترك بين أمور كثيرة متخالفة كعنى الحيوان فإنه معنى واحد
وهو الجسم الحساس المتحرك بالارادة موجود في الإنسان والفرس والبقر والحمار وغيرها
وهي أمور مختلفة ويصدق على كل فرد ومنها أنه جسم حساس متحرك بالارادة ومع
انضمام محقق ذلك المعنى المشترك يصير ذلك المجموع قسماً إلى اقسام المذكورة
المقدمة الثانية اعلم أن المشترك بالاشتراك المعنوي على قسمين أحدهما
يكون صدقه على أفراد بالسوية كالحیوان في المثال المذكور وصدقته على أنواعه على
سبيل السوية من غير أن يكون في بعضها أشد وفي بعضها أضعف وفي بعضها أقدم
وفي بعضها أحدث إلى غير ذلك فهذا يسمى متواطياً أخذ من التواطى وهو التوافق والتوافق
أفراد في كيفية صدقه عليهما وثانيهما أن يكون في بعضها أشد من بعض وأقدم
من بعض وأولى من بعض كالبياض بالنسبة إلى الثلج فإنه أقوى وأشد منه في الخارج
وأن اشتركا في بعض البياض وكالتحيز بالنسبة إلى الجوهر فإنه أقدم منه بالنسبة إلى العرض
ويسمى هذا القسم شكاً لأن المناظر فيه أن نظر إلى جهة الاختلاف أو همت الاشتراط
اللفظي فإن نظر إلى جهة الصدق أو همت التواطى الاشتراك المعنوي فبشكك فليس في شك
ومن لوازم هذا القسم أن لا يكون ذاتياً لما تحته كما هو مقرر في مظانه إذا تقررت المقدمات

البحث الثاني في
الاشتراك

فاعلم انه قد اختلف الناس في الوجود هل هو مقول بالاشتراك اللفظي والمعنوي فذهب
 ابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري الى الاول لان وجود كل ما هبة هو بنفسها وليس
 هناك زائد حتى يكون مشتركاً وان كان يقع شيء من المشاركة فذلك في اللفظ لا غير وقد عرفت
 ضعف حجته في ذلك وذهب الحكماء وابوهاشم واصحابه من المعتزلة وجمهور الاشاعرة الى
 الثاني ثم هؤلاء اختلفوا فقالت الحكماء هو مقول بالتشكيك على ما تحته من الوجودات وقال
 ابوهاشم وابناعه وابير الذين لا بهري هو مقول بالنواطو واختار المصنف والمحققان
 مذهب الحكماء والدليل عليه وجهان الاول ان الوجود قابل للقسمه المعنوية وكل ما
 كان كذلك كان مشتركاً فالوجود مشترك اما الصغرى فلانا نقسمه الى الواجب والممكن
 فنقول وجود واجب ووجود امكانى والى الذهني والخارجي والى الجوهر والعرض وهذه القسمه
 مقبولة عند العقل كالقسم الحيوان الى الانسان والفرس وغيرها واما الكبرى فلان القسمه
 عبارة عن ذكر جزئيات الكلى الصادق عليها بفصول او ما يشابهها وتحرير ذلك انا انا خلدنا
 المقسم ونضم اليه محضاً ما من المحضاً فيصير قسماً ثم نأخذ ذلك القسم بعينه ونقسم
 اليه محضاً آخر فيصير قسماً آخر وهكذا حتى تنهى الاقسام فمورد القسمه حينئذ مشترك
 كما قلنا في الحيوان بالنسبة الى الانسان وغيره من انواعه ولهذا لا ينقسم الى الانسان والجماع
 كونه مشتركاً بينهما ولا شك ان مورد القسمه في المقدمه الاولى هو الوجود فيكون مشتركاً
 ان قلنا لا يجوز ان يكون المقسم هو اللفظ الموجود فيكون الاشتراك حينئذ لفظياً
 فلا يتم مطلوبكم قلنا ان ما ذكرناه ضروري فانا نورد القسمه مع قطع النظر عن الوضع
 اللفظي الثاني ان النفي امر واحد وكل ما كان كذلك كان الوجود واحداً مشتركاً
 اما المقدمه الاولى فلان العدم لا تعد فيه ولا تمايزت افراده مع انه لا تميز
 بين العدمات لان التميز عبارة عن ثبوت صفة لشيء ليست ثابتة لشيء آخر
 ثبوت الصفة يستدعي ثبوت الوصف ولا شيء من العدم ثابت كما تقدم فلا
 يكون متميزاً فلا يكون متعدداً فيكون واحداً وهو المطلوب واما المقدمه الثالثه
 فلانه اذا كان العدم واحداً مع انه نقيض لوجود فيجب ان يكون الوجود واحداً ايضاً

البحث الثالث التحقن تصور الوجود والعقد والوجود والامكان والامتناع ضرورة لا نه لا شئ اظهر عند العاقل من
كونه موجوداً وان لم يكن معدوم ومن عرف الواجب بانه ما ليس يمكن ولا امتنع ومن عرف الممكن بانه ليس واجباً
ولا امتنع وان امتنع هو ذلك لا يمكن وجوده البته لزم الدور وكذا كل ما يقال في هذا الباب من التعريفات من

لا نه لولم يكن واحداً لكان متعدياً او حينئذ لا تنحصر القسمة في قولنا الشئى اما موجود او معدوم
لطلب العقل فيما اخر وهو كونه موجود ابو وجود اخر غير ذلك الوجود لكننا نعلم بالضرورة
ان العقل يحزم بالبحصاره في احدهما ولا نطلب فيما اخر يدل على علمه فيكون الوجود حينئذ
معنى واحداً وهو صادق على كثيرين فيكون مشتركاً وذلك هو المطلوب ان قلت لا نعم ان
التفريق واحد بل لكل امر تفريقه والترديد يقع بينهما هكذا الشئى اما ان يكون موجود ابو
الخاص به او يكون ذلك الوجود منفياً عنه ذلك هو سلب الخاص به ولا يبطل الخصم حينئذ
قلنا سلمنا ان عدم كل ما هبة مقابل لوجودها الخاص بها لكن العقد المطلق مقول على
ذلك الخاص وعلى غيره فيكون مشتركاً ولا بد من وجود مشترك يقابله ويصح ان
يحكم به على كل وجود خاص وهو المراح بقولنا الوجود عام مشترك ويكون للترديد
المذكور حينئذ هكذا الشئى اما ان يكون با الوجود المطلق او معدوماً بالعدم المطلق الى غير
البحث تحقيق فنعرف ان الوجود طبيعة معقولة واحدة ليس فيه تكثر لكن اذا اعتبر عرضة للاثا
حصل له التكثر لاستحالة حلول العرض الواحد في الحال المتعددة وح يكون ذلك الامرا
الكلى بتحقيقاً في كل واحد من هذه الوجودات العارضة للماهيات وصادق عليها اي
على هذه الوجودات صدق الكلى على جزئياته واما صدقه على تلك الماهيات المعروضة
لهذه الوجودات كصدق العارض على معروضاته ويكون مقولته قوله على تلك الوجودات
العارضة بالتشكيك لا اختلاف صدق عليها فان وجود العلة اولى بطبيعة الوجود
من وجود المعلول وكذا وجود الجوهر اقدم من وجود العرض الى غير ذلك وهذا هو
المراد من قول الحكماء انه مقول بالتشكيك فالحاصل من هذا التقرير ان لكل ماهية
وجودين احدهما وجود خاص بها بخلاف الغير من الوجودات والاخر مشترك بين
الجميع قال البحث الثالث الخ اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى ان تصور الوجود كسبتي
الوجود والعدم بدوي وقد ذهب قوم غير المحققين الى ان تصور الوجود كسبتي
وعرفوه بتعريفات رديه كقولهم انه المنقسم الى القديم والحادث او المنقسم الى
الفاعل والمفعول والله يمكن ان يخفى عنه وهذه تعريفات فاسدة اما الاولى فلا

والمراد من قول الحكماء انه مقول بالتشكيك
فالحاصل من هذا التقرير ان لكل ماهية
وجودين احدهما وجود خاص بها بخلاف الغير
من الوجودات والاخر مشترك بين الجميع

عرفوا الوجود بما يتوقف معرفته على معرفة الوجود فان القديم هو ما لم يسبق وجوده العدم
فالوجود جزء مفهوم تعريفهما فنكون متقدمًا عليهما فلو اخذ في تعريفه لزم تقديمهما عليه
واما الثاني فكأن اذا الفاعل هو المفيد الوجود والمفعول هو المستفيد الوجود فقد توقف
معرفة ما على معرفة الوجود واما الثالث فلأن لفظة **الكان** إنما اشار بها الى مستحق ثابت
فخذ اخذ الوجود في حد نفسه وذهب المحققون الى ان تصور الوجود والعقد بدعي ولا حاجة
فيه الى التعريف غير بعض اظهروا ان كون الوجود بدعي المتصور مكتسب واستند عليه
بان تصور وجودك بدعي وللوجود المطلق جزء من وجودي ذا العام جزء من الخاص واذا كان
كأن كان المطلق بدعيًا اذ لو كان كسبًا لكان تصور وجودي كسبيًا لانه متوقف على جزئه
وجزئه كسبي وللوقوف على الكسبي كسبي فيكون تصور وجودي كسبيًا والفرض انه بدعي
هذا خلف وفيه نظر اما اوله فلا نه مبني على اشتراك الوجود وهو مسألة نظرية ولهذا
اختلف فيها واما ثانيًا فلا تمنع كون المطلق جزء من وجودي بل هو عرض عام له لا نه
مقول بالتشكيك كما تقدم فلا يكون جزءًا والحق ان تصور الوجود والعقد بدعي من اوله
وانا نعلم ضرورة ان زيد الذي لم يكن ثم حصلت له حالة لم تكن حاصله له من قبل وتلك
هي الوجود وكذا العدم فانه لا يتي اظهر عند العاقل من كونه موجودا وانه ليس بمعدوم فالوجود
والعدم امران يبينان بحكم بهما كل انسان ولا حاجة لها الى التعريف **المسألة الثانية**
ان تصور الوجوب والامكان والامتناع بدعي ولا يحتاج الى تعريف فان كل ما يعرف به فهو
اوضح منه فان قيل شيء فذلك فهو تنبيه على معانيها وكشف لافاضها كقولنا الوجوب
كون الماهية مقتضية للوجود لذاتها والامتناع كونها مقتضية للعدم لذاتها والامكان كونها
لا يقتضي وجودا ولا عدمًا لذاتها وقد ذهب قوم الى ان تصور هذه المفاهيم كسبي فرفوا
الوجوب بانه ما ليس يمكن ولا متمنع والممكن ما ليس بواجب ولا متمنع والمتمنع هو الذي لا
يمكن وجوده وهذه التعريفات فاسدة لانه يلزم منها الدور كما ترى لتوقف معرفة
كل واحد منها على الآخر لانه اخذ في تعريفه وقوله وكذا كما يقال في هذا الخ اشارة الى ما
ذكرنا في تعريف الوجود وريقناه وكذا قول بعضهم الواجب هو المستغنى عن الغير والممكن

هذا الكلام من كلامه عليه السلام في جواب سؤاله عن الوجوب
والامكان في الوجود والماهية امرات
منعقولا لا يحكم باحدهما على الآخر وكل امرين يحكم باحدهما على الآخر لا بد للنسبة الواقعة بينهما
اجابية كانت اولسية من الكيفيات الثلاث اما الوجوب والامكان والامتناع وهي
امور اعتسارية يعتبرها الذهن عند تصور الماهية وحمل الوجود عليها وليس لها تحقق في الخارج
ويدل على ذلك وجهان عام وخاص اما العام فقد ذكر المحقق الطوسي ان هذه الثلاثة صادقة
على العدم وان المنع يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم واذا القصف المعدوم
بها كانت علمية لاستحالة انصاف الامر العدمي بالامر البتوي اما الخاص فنقول اما الوجوب
فقد قال المصنف قدس الله نفسه في المناهج الاولى انه لاحق بالنسب فان قلنا بوجودها
فوجودي والا فلا قال شيخنا دام شرفه ذلك غير لازم فان القابل بوجوب النسب لم يتبع
موجبة كلية حتى يلزم من ذلك وجود الوجوب بل قد صرحوا بان من النسب ما يمنع وجود
خارجا كالوجوب والامتناع واستدل المصنف ههنا بما تقريره انه لو كان الوجوب موجودا
في الخارج للزم اما التسلسل وامكان الوجوب واللازم بقسميه باطل فاللزوم مثله بيا
للازمة ان كل موجود خارجي هو اما واجب او ممكن لما عرفت فالوجوب حينئذ كان
واجبا للزم التسلسل لان الواجب هو الله له الوجوب وننقل الكلام حينئذ الى الوجوب
الثاني ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل وان كان ممكنا جازوا له اذا لم يكن لا
يستحيل عليه شيء من عدمه ولا الوجود واذا جازوا له فلتعزضه واقعا اذا لم يكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال حينئذ بل والوجوب عن الواجب فيكون ممكنا فقد بان
للازمة والتسلسل وان كان الواجب محالان وهما لازمان من فرض الوجوب خارجا فلا
يكون موجودا في الخارج وهو المطلوب وفيه نظر لان قولكم انه اما واجب وممكن قلنا اختار
انه واجب قولكم فيكون له وجوب قلنا ممنوع بل وجوب الوجوب عنه والفرق بينه وبين
وجوب الاول لان احدهما وجوب الماهية والاخر وجوب الوجوب ويمكن ان يجاب عنه
بان الوجوب كيفية لا نسب اما الى اخر والنسبة مغايرة للنسبتين وكيفية المغايرة معناه

الكلام من كلامه عليه السلام في جواب سؤاله عن الوجوب والامكان في الوجود والماهية امرات

بأننا إذا وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لا تئة بما لا ينقسم فيكون الجزء موجوداً وبيان هذا
الجملة يتوقف على معرفة اصطلاحات نذكر في الدليل المذكور وهي الكرة والسطح والخط والزوايا
قائمة وحادة ومتفرجة فنقول أما الكرة الحقيقية فهي عبارة عن جسم مستدير محيط به سطح مستد
يمكن فرض نقطة في وسطه يسمي مركز كل خط يفرض عليه يكون مستقيماً فالخط المستقيم هو
الذي إذا وضع على شعاع البصر لا يمنع طرفه رؤية وسطه وأما الزوايا فاعلم أنه إذا قام خط
على خط لا ينجح إلا ما ان يكون ما لا إلى حد الجانبيين إذا كان الثاني أي لا يكون ما لا حدث
عن جنبه زاويتان كل منهما تسمى قائمة وهذه صورتها قائمة قائمة وان كان الأول أي يكون
ما لا إلى حد الجانبيين حدث عن جنبه زاويتان أيضاً أحدهما أصغر من الأخرى والتصغير
تسمى حادة والكبرى تسمى متفرجة وصورتها هذه جملتها متفرجة إذا عرفت هذا فاعلم أنا إذا
وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي فلا بد أن تلاقيه بجزء فذلك الجزء يجب أن يكون غير
منقسم لأنه لو لم يكن غير منقسم زح يمكن إخراج خطين من مركز كرة أعني النقطة المفروضة
إلى طرفي ذلك المنقسم ذلك هو موضع الملاقات ويمكن أيضاً إقامة عمود بينهما على وسطه
فيحصل من إقامة العمود زاويتان قائمتان لعدم ميل العمود إلى حد الجانبيين ويحصل
من كل واحد من الخطين المفروضين على طرفي المنقسم زاوية حادة لميل كل منهما إلى الوسط
فيكون العمود جديداً وترّاً زاوية قائمة وقد برهن أقليدس على أن الوتر الحادة أقصر من
وتر القائمة فيكون العمود أقصر جديداً من الخطين المتطرفين فلا تكون الخطوط الخارجة من
النقطة إلى المحيط متساوية وإذا لم تكن متساوية تكون الكرة غير حقيقية بل مضلعة
والفرض أنها حقيقية هذا خلف أي محال وهذا الحال لازم من فرض كون موضع الملاقاة
منقسماً فلا يكون منقسماً فيكون غير منقسم وهو المطلوب فإذا خرجت عليه
ذلك ذلك الجزء وحصل جزء آخر مثله والكلام فيه كما في الأول حتى يتم الدور فنكون
الكرة والسطح معاً مركبين من الأجزاء الغير المنقسمة وهو المطلوب أن قلت أن
الملاقات إنما حصلت هنا بالنقطة والنقطة عرض لأنها نهاية الخط والبحث إنما
هو في وجود جوهر غير منقسم قلنا موضع الملاقات أن كان جوهراً ثبت المطلوب

وان كان عرضاً فلا بد له من محل فحله اما ان يكون منقسماً او غير منقسم فان كان منقسماً
لزم انقسام الحال لان الحال في انقسام يجب ان يكون منقسماً لان الجزء الحاصل منه
في احد القسمين غير الحاصل في الاخر فيكون منقسماً وقد فرض غير منقسم وهذا خلف
وان كان غير منقسم ثبت المطلوب لان محل العرض جوهر او منتهى الجوهر فيحصل لنا
جوهر غير منقسم وهو الذي قيل عليه ان العرض على قسمين سار وهو ان يلاقى كل
جزء من الحال كل جزء من المحل وهذا يلزم من انقسام محله انقسامه وغير سار وهو
بخلافه فهذا لا يلزم من انقسامه انقسامه والنقطة من القسم الثاني لا تهاية الخط و
النهاية عرض غير سار فلا يلزم من انقسام انقسامها فلا يلزم وطلوبكم وجاب بعض
الفضلاء بان هذا ضعيف لاننا لا نريد بالمحل الا موضع الملاقات فان انقسم
الحال بالضرورة واما الحكماء فقد استدلوا على نفى الجزء باننا اذا وضعنا جوهرين
جوهريين فلا يخفى اما ان يكون الوسط ملائقاً لكل من الجوهريين بعين ما يلاقى به
الاخر او غيره فان كان الاول لزماً للتدخل وهو اندماج الاجزاء بحيث يصير جزئها
اقل مما ينبغي لها وان كان الثاني فذلك انما يكون بان يلاقى كلامهما ببعض منه والتدخل
حال كما يجب فيفتقر الثاني فيكون الوسط منقسماً وهو المطلوب قال المصنف ولنا في
اجاب المتكلمين من هذه الجهة بان الملاقات ليست ببعض الاجزاء ولا بجميعها بل باجراس
حالة فيه كما هو عندكم في الاجسام المتلاقية بالسطوح واجاب كمال الدين حيث قدس الله نفسه
بان الوسط يجب الطرفين عن التماس ولا يلاقى كلامهما نهايته من ذلك الجانب ونهايته
عرضان قائمان به ولا يلزم من تعدد الاعراض تعدد محالها سئل لكن ما ذكرتموه من قول
الاقسام بسبب الوضع المذكور امر يقينه والوهم ويحكم به كما يحكم في الاجسام المنقسمة فان
العقل اذا حكم بصفة الجوهر الفرد كانت ملاقات الجوهريين له نسيباً وضافات لا يوجب تكرارها
وتعددها تكثر في ذاته ولا قسمه وهذا يتوهم من محاذات النقطة المفروضة في محيط دائره
لنقطة مركزها فان تكرر تلك النسيب لا يوجب تكرار تلك النقطة واما النظام فقد استدل
على مذهبه بادل المتكلمين على وجود الاجزاء الغير المنقسمة بالفعل وادعى مع ذلك

البحث الثاني في احكام الجواهر الاجسام متماثلة خلافا للنظام لان العقول من الجسم والجوهر القابل
للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم امر واحد متساوي في الجميع فتكون متساوية ص متن

ان تلك الاجزاء غير متناهية فورد عليه امران احدهما انه يلزم ان تقطع المسافة المتناهية في زمان
غير متناه وهو باطل بيان ذلك ان المتحرك لا يقطع المسافة الا بعد قطع اجزائها واذا كانت
اجزائها غير متناهية كانت اللازمة التي تقع فيها القطع غير متناهية وثانيهما انه لو كانت
الاجزاء غير متناهية لكاد المقدار غير متناه فاللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان
اللازم فظاهر لتناهي المقدار بالضرورة واما اللازمة فلان زيادة المقادير بقصاها نائبا
لمادة الاقسام الموجود في الجسم بالفعل غير واقعة عند حد فبالضرورة يكون المقدار كذا
اعتد النظام من الوجه الاول بالطرفة وهوان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية
الاجزاء في زمان متناه فانه يطر بعض الاجزاء ويتحرك عن بعض الاخر كما ان التملة تقطع
مسافة ما تطف بعض اجزائها الى البعض الاخر وعلى الوجه الثاني بالتداخل وهوان قال
لا يلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي المقدار وذلك لان الاجزاء تتداخل نصيب جزئان
فان يد وجزء جز واحد وفي قدم فلا يلزم بها النسبة المقدارية وهذان العذران باطلان
اما التداخل فيجبى بيان بطلانه اشياء الله تعالى واما الطرفة فهي مع شناعاتها غير مفيدة

فان تعلم بالضرورة بطلانها فانه لا يعقل حركة الجسم من اول المسافة الى اخرها الا بعد مرور
بالوسط وهي هنا كثر لا راب هذا المذهب ذكر المصنف رحمه الله في كتاب الاسرار
في العلوم الثلاثة سجلة منها قال **البحث الثاني في قول** اتقوا عقلا من الحكماء
والشككين على الاجسام متماثلة في الجسمية وانما تختلف بفصول تنضم اليها فقصير انواعا
مختلفة والدليل على ذلك ان المعقول من الجسم امر واحد متساوي في الجميع فان المعقول من
الجسم عند الحكماء هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم وعند
الشككين هو الطويل المربيع العميق وهذان التعريفان صادقان على كل واحد من الاجسام
فلو لم يكن متماثلة لما جمعها حد واحد والمختلفات لا يجمعها حد واحد بل ان اورد
امر مشترك بينهما كان مع التقسيم كقولنا الحيوان اما ناطق واما هل وانا هو و
المراد بالانسان والفرس والحمار ذهب النظام الى ان طبيعة كل جسم بخلاف طبيعة
الجسم الاخر لا اختلاف خواصها كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

الاجزاء
الاجزاء

وهي باقية خلافاً له والضرورة قاضية بذلك فإنا نعلم بالضرورة أن الجسم الذي شاهدناه في الزمن الأول هو بقية
الموجود في الزمن الثاني ويستحيل عليها التداخل خلافاً له أيضاً فإنا نعلم بالضرورة أن البعيدين إذا اجتمعوا على البعد

والبوسة واللقافة والكتافة وغير ذلك من الخواص وهو ضعيف فأن ذلك يدل على اختلاف
النوعها وأما على اختلاف مفهوم الجسم فلا توضيح المراد بالأبعاد الثلاثة هو الطول
العرض والعق والمراد بتقاطعها هو أن فرض كل واحد منها قاطعاً للآخر كما نفرض العرض
قاطعاً للطول والعق قاطعاً للطول والعرض ومثال ذلك هكذا وقد ظهر كيفية
تقاطعها على ذلك أو فاقوم وقد عرفت معنى الزوايا القائمة **قال** وهي باقية **الخ** **أقول**
ذهب لنظام إلى أن الأجسام غير باقية بل تتجدد أنا فإنا نعلم بوجود جسم آخر وهكذا
كأما الجار فيقضي منه جزء ثم يأتي جزء آخر وهو باطل فإنا نعلم على ضروري أن غير
شأن بان الجسم الذي شاهدناه في الزمن الأول بعينه الذي شاهدناه في الزمن الثاني
وأعلم ضرورة أني أنا الذي كنت بالأمس وأما قال النظام بذلك لأنه لما اعتقدنا الأجسام
تقدم قبل القيمة والأعداد عند ليس بالفاعل ولا بمرئان الضداد إذا الأجسام ليس
صند فلا جرم قال بعدم بقائها وقالت معتزلة خوارج أن هذا النقل من النظام غير صحيح
بل إنما قال باحتياج الأجسام إلى الوثوق بالبقاء وذهب وهم النقلة إلى أنه لا يقول بالبقاء
واعتدله بعضهم بأن الأجسام خصوصاً النامية تزداد وتنقص فخل شيئ من أجزاء
مع اجتراءها بدل التخلل وهكذا ولا جرم لم تكن باقية على حالة واحدة اللهم كما قيل في
سبب تكون الجبال والوهاد من انتقال الأجزاء من محل إلى محل آخر فيحصل لها الشمس
بسبب الرطوبة والبوسة الحادتين فيحصل ازدياد المنقل عنه لكن ذلك ليس عادياً
ويجب أن يقتد قول المعتزلة بقوله بعينه بالجسم الحامد فان التامى بكذب لعقلانية
الحس إذا حكم أنه هو بعينه لزيادة قطاره قطعاً **قال** ويستحيل **الخ** **أقول**
التداخل اندماج الأجزاء بحيث يصير جزءها أقل مما ينبغي لها وهو باطل فإنا نعلم
ضرورة أنا إذا ضمنا ذراعاً إلى ذراع صار ذراعين لا ذراعاً واحداً ولا مائة الجزآن
عن جزء واحد وهو باطل قطعاً وخالف فيه النظام وجوز التداخل على الأجزاء
الجسمية وقد عرفت السبب الذي ادعى لك فلا وجه لأعادته **قال** ويجوز خلوها
الخ **أقول** ذهب المعتزلة والحكمة وفخر الدين الرازي إلى جواز خلوها لاجتماع

الجزءان
في مكان واحد

الجزءان
في مكان واحد
وهو باطل قطعاً

عن الرازي

وهو باطل قطعاً
لأنه لو كان
الجزءان في مكان واحد
لما كانا شيئاً واحداً

وهي مرتبة بواسطة اللون والضوء من

عن الاعراض ألا الكون وقيد المحقق الطوسي قدس الله نفسه بالمرقية والمرتبة والشمومية وكذا
ابن تونجت قيد باللون والطعم والرائحة وخالف الاشاعرة في ذلك وقالوا امتناع خلوها عن شيء من
الاعراض واحتج المصنف على القول الاول بان الهواء جسم مع انه لا لون له ولا طعم ولا رائحة ولا
غير ذلك ألا الكون فان الجسم لا بد له من الحصول في المكان واورد عليه شيخنا دام شرفه
بان الهواء رطب والحجارة والرطوبة من الاعراض فجعله للهود ليدل على خلوها من جميع
الاعراض غير موجبه واررد جدي ركن الدين المحرر قدس الله نفسه عن المعزلة في
هذا البحث بان قال ان ادعية جواز الخلو في كل واحد من الاجسام فهو ممنوع وجواز الخلو في البعض
ان صح لا يلزم الخلو في الكل جواز ان يكون لخصوصيته البعض مدخل فيه وان ادعية جواز
الخلو في بعضها كالهواء فهو ممنوع ايضا لجواز ان يكون عدم الاحساس في الهوى بالرائحة لاجل
امتناع خلوها الحاسة عن الهوى ويكون ذلك مانعا من الاحساس فاننا شاهد من دام على مصاحبة
ذي الرائحة مدة لم يحس بها فكيف من دام على مصاحبة مدة العمد السرخ ذلك من شرط ادراك الحاسة
للمحسوس ان لا يكون الحاسة متكيفة بكيفية فيمتنع الادراك لاجل امتناع شرطه وايضا ان
عدم الاحساس في الهوى بالاعراض المذكورة لا يفور حجة على الاشاعرة فانهم جوزوا عدم
الادراك وان حصلت لشرائط الجواز توفقه عندهم على ما يحصل فلا بد من تميم الحجة
من ابطال مذهبهم فبهذا التجويز واحتجت الاشاعرة على قوطم هذا بانه كما امتنع خلوها
عن الكون فكذلك امتنع خلوها عن اللون فياسا عليه وايضا امتنع خلوها عن الاعراض
الفارقة بعد ان تصافها فكذلك قيل لا تصاف قياسا عليه قال المصنف ان حجته ضعيفة
وبيانها اما الاول فلان القياس مع وجود الجامع غير مفيد للبقيين كيف مع عدم الجامع
والجامع هما معدوم وايضا فالفرق حاصل فان الكون لا يعقل خلو الجسم عنه بالضرورة
بخلاف اللود فانه يمكن ان يتصور جسم خاليا عنه وما الثاني فلانا تمنع عدم جواز الخلو
بعد التصادف لعدم ضربان الضد واما قيل لا تصاف فليس كذلك قال وهي مرتبة
الح اقول: ذنب التشكون الى ان الاجسام مرتبة وستدلوا على ذلك باننا نرى شيئا
حاصلا في الج فاما ان يكون ذلك الشيء جسما وعرضا لاجاز ان يكون عرضا لا متناع

منه من غير ان يكون عرضا لا متناع

منه من غير ان يكون عرضا لا متناع

٣٠ من فطره او احدهما
 عزمتا هين جوا
 ذلك لا يمكن
 خلافة البعد لا في ذلك
 وهو متناه
 يترادف بزيادة
 كما عرفت من متناه
 الجبرين متناه
 فيكون ما لا يتناهى
 بين حاصرين وهو باطل
 بالضرورة

كون العرض حاصل في الغير فبقا يكون جسما وهو المصنف واما الحكم فقالوا لا يجوز ان يكون
 الاجسامية بالذات والذات هي مرتبة بالذات هو بطل بل هي مرتبة بالعرض والمرئي بالذات هو
 اللون والضوء والمحقق الطوسي والمصنف قال هي مرتبة بواسطة اللون والضوء اما
 اللون فانه لو لم يكن لها لون لما امكن رؤيتها كالهوى واما الضوء فلان الجسم لا
 نشاهد في الظلمة وهذا حكم ضروري قال **وهي الخ اقول** لا جسم هل هي متناهية
 بمعنى انها تنتهي الى حد لا يكون ورأله جسم او غير متناهية بمعنى ان كل جسم ورأله
 جسم وهكذا الى غير النهاية فذهب حكماء الهند وبعض الاولاد الى الثاني وذهب
 المحققون من الحكماء وغيرهم الى الاول استدلل المصنف عليه ببرهان ذكره الشيخ
 في الاشارات وغيره من الحكماء وهو يقرر بعدة اوجه احدها على ما ذكره المصنف وهو
 انه لو لم تكن الاجسام متناهية لكانت غير متناهية وخيلت يمكن اخراج خطين
 من مركز الارض كساقى مثلث مارين الى غير النهاية فلهذين بعدان طويلا بينهما
 بعد عرضاني خيلت ولا شك ان زيادة البعد العرضاني بحسب تزايد البعد الطولي
 والبعد الطولي في غير متناه فيكون البعد العرضاني غير متناه فيلزم ما لا يتناهى
 محصورا بين حاصرين وكل محصور متناه فيلزم ان يكون متناهيا وغير متناه
 هذا خلف وهو لازم على تقدير ان يكون الاجسام غير متناهية فيكون متناهية
 وهو المطلوب واورد شيخنا دام شرفه على هذا الوجه باننا لا نعلم ان البعد العرضاني
 محصور بين حاصرين لانه غير متناه اذ كل بعد عرضاني بعده بعدا عرضاني الى غير
 النهاية وثانيها اننا نفرض الخطين الخارجين كساقى مثلث بعد افراجهما عنهما ذهبا
 الى غير النهاية ونسبة الافراج كنسبة الذهاب والذهاب غير متناه في الافراج
 غير متناه كان ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو محال وهذا فيه طرا ايضا
 فان اللازم من ذلك وجود افراجات غير متناهية على كل حد افراج اسب
 كساقى ذلك واهل حرا الى غير النهاية وثالثها ما قرره المصنف في شرح اعظم وهو
 يفتقر الى تقرير مفردات الاولى ان البعد لو كانت غير متناه لا يمكن

انهم عن

ان يفرض فيها خطان كسا في مثلث تمتد الى غير النهاية الثانية **الثانية** انه يمكن فرض ابعاد
بين الخطين تزايد بقدر واحد من الزيادات الى غير النهاية وذلك بان يكون البعد الاول
ذراعاً والثاني يزيد عليه بنصف ذراع والثالث يزيد على الثاني كذلك وهكذا الى الابد
ان كل بعد يفرضه فانه موجود فيما فرقه مع زيادة عليه اذا تفقرت هذه المقدامات فنقول
اما ان يوجد بين البعدين بعد يشتمل على جميع الزيادات التي لا يتناهي ولا يوجد فان
وجد كان هو اخر الابعاد والا لكان فرقه اخر فلا يكون هو مشتملاً على جميع الزيادات هذه
خلف وان لم يوجد كان هناك بعد غير مشتمل عليه فيكون هو اخر الابعاد قال رحمه الله
والاخير شكل ولا يلزم من عدم بعد يشتمل على ما لا يتناهي وجود بعد هو اخر الابعاد
الهم الا ان يقال اذا كانت كل واحدة من الزيادات في بعد كان الكل كذلك وجب
ليكون المنع اوجه فان للطالب ان يطالب على ذلك بالدليل ورابعها ما ذكره بعض
المهندسين وهو ان فرض زاوية الخطين ثلثي قائمة فاذا كان الخطان غير متساويين
كان الواصل بينهما غير متناه ضرورة تساوي زاويتي المعادة ومساوئتهما زاويتي الخطين
والخطوط متساوية فيكون الخط الواصل بينهما محصورا بين حاصرين هذا خلف وهذا
فيه نظر وان فيه مصادمة على المصنف قال المصنف في الاسرار هذه الحجة غير عامة على
تقدير تمامها فانه تدل على انتفاء بعض الجهات واحتج الحكماء الهند على قوامها بالاحتياج
العالم بتميز جانب عن جانب فان الدليل على قطب الشمالى معيار الدليل على القطب الجنوبي والعقد
المحضر لا امتياز فيه فهو موجود اما جسم او جسماني فثبت ان وراء العالم اجسام الى
غير النهاية والجواب ان التميز مجرد الاوهام ليس له حقيقة في الخارج قال يجوز الخ اقول
الخلا لا تفسير ان احدها الاشياء وانما هما البعد الغير الحال في الجسم فالخلا بالمعنى الاول مستبعد
خارج العالم بلا خلاف بين الحكماء والمتكلمين واما الخلا بالمعنى الثاني فبطل هو متحقق فيما
بين الاجسام اما لا يقال المتكلمون وجمع من الحكماء نعم هو متحقق وقال كثير الحكماء بعد
تحقيقه واحد المصنف الراي الاول واستدل عليه بوجهين الاول انا اذا وضعنا
سطحاً مستويا على سطح اخرى سوى بحيث يلاقيه بجميع اجزائه ملاقات تامه حتى لا

يبقى بينهما جسم ثم رفعناه رفعاً مستوياً ارتفع جميع جوانبه دفعة واحدة ولا لزم التفكيك
 وهوان يرتفع بعض الأجزاء ويبقى الآخر هو باطل لا نأفرضه في جسم صلب كامل سائر وزنه
 عدم استواء السطح بحيث يكون بعض أجزائه أغلظ فيرتفع أولاً وبعضها أرق فيرتفع
 آخر وهو باطل لأن فرض سطح مستوٍ كما تقدم تعريفه في جسم صلب ممكن وفائدة اشتراط
 كونه مستوياً أنه لو لم يكن مستوياً لكان الهواء غريباً في جواريفه وفائدة اشتراط استواء
 الرفع أنه لو لم يكن مستوياً لم يلزم المطلوب لجواز أن يدخل الهواءين الجسمين على قدر
 الرفع كذا قيل وفيه نظر لأن الرفع بهذه الصورة على أي وجه وقع حصل المطلوب
 حينئذ نقول في أول زمان وقع السطح الفوقاني يجلو الوسط لأن الجسم لا يصلح الوسط
 خالياً قطعاً فنثبت الخلا وهو المطلوب الثاني أنه لو لم يكن الخلا متحققاً للزم أتما التداخل
 أو الدور أو حركة العالم بحلته عند حركة البقعة في الهوى أو السمكة في أعماق الماء واللازم
 بأقسامه باطل فاللزم مثله أتما بطلان الظاهر فظاهراً أتما التداخل فقد مضى وأما
 الدور فلما ياتي وأما الثالث فبالجسم فانه يدل على عدمه قطعاً وأما بيان الملازمة فنقول
 إذا تحرك الجسم من مكان إلى مكان آخر فالجسم الحاصل في المكان الثاني على ذلك التقدير
 ان بقي على حاله لزم التداخل وان لم يبق على حاله بل ينتقل عنه فاما ان ينتقل إلى مكان
 الأول والآخر فان كان الأول يلزم الدور لأن حركة كل واحد منهما متوقفة على حركة
 الآخر وان كان إلى مكان آخر فنقل الكلام إلى ذلك المكان ونقول فيه كما قلنا في الأول فيلزم
 أتما التداخل أو الدور وهما محالان والانتقال إلى مكان رابع ونقول فيه كما قلنا في السابق
 فيلزم حركة العالم عند حركة البقعة وعند الخصم عن الوجهين أما الأول فقالوا لا ثم ان
 السطح العالي يرتفع بدون السافل بل يرتفعان معاً فان السطحين إذا تلاقيا ملاقة
 تامة كما ذكرتم لزم من جذب أحدهما التجاذب الآخر كالهوى يجذب الماء بالمص وأما الثاني
 فقالوا إنما يلزم ما ذكرتموه من التداخل والدور على تقدير عدم التخلخل والتكاثف و
 التخلخل هو زيادة مقدار الجسم من غير انتعاش ولا انضمام شيء إليه والتكاثف هو نقصان
 بمقدار الجسم من غير اندماج ولا نقصان شيء منه لكنهما جازان على الأجسام الرقيقة

وهي حادثة في زمانها
لو كانت لازمة لكانت في زمانها
ممتدة او ساكنة في زمانها
ممتدة او لازمة في زمانها
فان كانت لازمة في زمانها
كانت ساكنة في زمانها
ممتدة عن مكانها في زمانها
ولا واسطة بينهما اما
في الاول فيكون في الحركة
عبارة عن حصول الجسم

واذا كان كذلك فنقول ان الحركة بين المتحركة وما اليه المتحركة متكافئة والذاتية وبين ما
منه المتحركة يتخلل فلا يلزم الخلاف فيما منه المتحركة ولا التداخل فيما اليه المتحركة واعلم ان
هذا العذر مبني على ثبوت المادة المبني على عدم الحركة الذي لا يجزى وعلى تقدير ثبوته
لا يتم هذا الاعتذار قال وهو حادثة الخ اقول هذه المسئلة من المسائل الشريفة
تبنى عليها قواعد الاسلام وهي الحركة العظيمة بين الحكماء والمتكلمين وقد اختلف راء
الحكماء في هذا المقام ذهب ارسطو ومطوس والابن نصر الفارابي وابو علي بن سينا و
اتباعهم الى ان الاجسام السماوية قديمة بذاتها وصفاتها الا الحركة والافاضة فيها
حادثة باعتبارها وان هيولى الاجسام العنصرية قديمة بذاتها وان الصور الحسية
والنوعية قديمة وكذلك الاعراض التابعة لها وذهب نكساغورس وجميع الشوية الى ان
العالم بأكمله قد بمة الذات محدثة الصفات واما ارباب الملك من المسلمين واليهود و
النصارى فذهبوا الى ان العالم بأكمله محدث بالذات والصفات ولما كان العالم محصورا عند
في الاجسام والاعراض بجنوا عن حد وثمها وقد استدل المصنف على حدوث الاجسام
بمعنى ان وجودها مسبوق بالعدم سبقا بالزمان بانها لو لم تكن حادثة لكانت
ازلية واللازم باطل فاللزوم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ لا واسطة بين الاول
المحدث واما بطلان اللازم فلا فلها لو كانت ازلية كانت اما متحركة او ساكنة واللازم
بقسميه باطل فاللزوم مثله اما بيان الملازمة فلان كل جسم لابد له من مكان فاما
ان يكون لا يتناهي او متفلا عنه فان كان لا يتناهي فهو الساكن وان كان متفلا عنه
فهو المتحرك فقد بان الملازمة واما بطلان اللازم بقسميه فنقول اما بطلان كونه
متحركا فلان الحركة عبارة عن حصول الجسم في جنز بعد ان كان في اخر فاقية باستتبع
المسبوقية بالغير فيصدق قياس هكذا من الشكل الثاني الحركة مسبوقية بالغير ولا يتبين
الازلي المسبوق بالغير فينتج لاشئ من الحركة بانئى فلو كان الجسم متحركا بالازل لزم اجتماع
الازلية والحدوث في شئ واحد وهو محال واما بطلان كونه ساكنا فلانه لو كان الجسم في
الازل ساد الامتنع الحركة عليه واللازم باطل فاللزوم مثله واما الملازمة فلان

وهي حادثة في زمانها
لو كانت لازمة لكانت في زمانها
ممتدة او ساكنة في زمانها
ممتدة او لازمة في زمانها
فان كانت لازمة في زمانها
كانت ساكنة في زمانها
ممتدة عن مكانها في زمانها
ولا واسطة بينهما اما
في الاول فيكون في الحركة
عبارة عن حصول الجسم
وهي حادثة في زمانها
لو كانت لازمة لكانت في زمانها
ممتدة او ساكنة في زمانها
ممتدة او لازمة في زمانها
فان كانت لازمة في زمانها
كانت ساكنة في زمانها
ممتدة عن مكانها في زمانها
ولا واسطة بينهما اما
في الاول فيكون في الحركة
عبارة عن حصول الجسم
وهي حادثة في زمانها
لو كانت لازمة لكانت في زمانها
ممتدة او ساكنة في زمانها
ممتدة او لازمة في زمانها
فان كانت لازمة في زمانها
كانت ساكنة في زمانها
ممتدة عن مكانها في زمانها
ولا واسطة بينهما اما
في الاول فيكون في الحركة
عبارة عن حصول الجسم

المعقول في دفعه
فيكون له من العبد
ثمن واحد وهو العبد
فان قيل ان العبد
الكون وهو العبد
وغيره من العبد
فان قيل ان العبد
فان قيل ان العبد

السكون الانزلي يستحيل وزله لانها ما واجب الوجود و يمكن الوجود فان كان واجباً فاستحالة العلم
عليه ظاهرة وان كان ممكناً فلا بد ان يكون علته واجبة دفعا للذور والتسلسل وذلك لعلة
يجب ان يكون موجبة لان كل ما هو الاثر المختار فهو حادث كما يجبي ولا شئ من الازلي محادث
فلا شئ من اثر المختار بازلي لكن الفرض ان السكون انزلي فلا يكون اثر المختار فتكون العلة واجبة
فلا يزمن استمرار وجودها استمرار وجوده فلا يجوز عليه العدم وهو المانع لا يبق الا انزلي
اما يستحيل علمه اذا كان وجوديا لا مطلقا فان عدم الحادث انزلي عندكم وقد زال و
حينئذ نقول ان السكون عدمي لانه عدم الحركة فيجوز حينئذ زواله فلا يلزم المطلوب لانا
نقول ان السكون وجودي كما يجبي بيانه فتم المطلوب واما بطلان اللازم فلان الحركة جازية
على جميع الاجسام اما الفلكيات فحركتها ظاهرة فاننا نراها حركات الكواكب وحركة الشمس
من المشرق الى المغرب واما الغضريات فلانها اما بايضا وهي العناصر الاربعه الارض والماء
والهواء والنار ومرتبات وهي المعدن والنبات والحیوان وكل واحد منهما يجوز عليه الحركة
اما المركبات فظاهرة واما البسيطة فلان كل واحد منها يلاقى ما فوقه بخلافه وما تحته
بمقعره والبسيط هو الذي تكون طبيعته واحدة فكل ما صرح على البعض منه صرح على البعض
الاخر وقد صرح على كل واحد من البسيطات ملاقاته للذي فوقه بخلافه فيصير ايضا ان
يلاقى ما تحته بذلك الخلل وبمقعره ما فوقه والا لم يمكن بسيطا والفرض ان البسيط
هذا خلف وذلك انما يكون بالحركة والانقلاب فقد صحت الحركة على كل واحد من
هذه البسيطات واذا صحت الحركة على الاجسام علم ان السكون فلا يكون ازلما فيكون حادثا
وهو المطلوب فقد بان بطلان اللازم بقسميه فيبطل للضرورة اعني كون الاجسام ازلية
فلا يكون ازلية فيكون حادثا وهو المطلوب ولما لم يكن الاعراض مستغنية عن الاجسام
كانت حادثا ايضا لان المقعر في الحادث اولى بان يكون حادثا فثبت حدوث العالم
لما عرفت من انحصاره في الاعراض والاجسام عند المتكلمين وقد بان لك حدوثها
قال المجت الثالث في احكام خاصة الخ **اقول** لما فرغ احكام مختصة
بالاعراض وابتداء منها بان يكون لكونه لازما لجميع الاجسام لا يتصور جسم خاليا عنه في

مسائل

مسائل الأولى اعلم ان الكون بسمية الحكيم انما دعى المصنف، بانه حصول الجسم في تحيز وفيه
 نظرافاته يخرج عنه حصول الخط والسطح في التحيز فكان المناسب ان يقال هو الحصول في التحيز
 الكون مغاير للجسم لانه يتغير بتبدل الجسم ما في لا يتغير ولا يتبدل وبعبارة غير الالبتة (وما يتبدل)
 ولا يتغير في الكون مغاير للجسم وهل هذا الحصول معال بمعنى الالاد هب بوجه اسم الى ان
 حصول الجسم معال بمعنى وذ هب المحققون كالمحسن وابناؤه الى انفسه وهو الحق وتحقيق
 ذلك في الطولات **الثانية** في المكان والتحيز وهما لفظان مترادفان في التحقيق فجميع
 واحد وبعضهم فوق بينهما بان التحيز هو احاط الجسم من سائر اقطاره والمكان ما
 عليه اعتماده واستقلاله كالرأس الموضوع على رأس السنان من الفراع المحيط به حيزه
 ورأس السنان الذي عليه اعتماده مكانه والتحقيق هو الاول والنزاع لفظي واختلف
 الحكماء والتكلمون في وجود المكان او لا ثم فها هذين رأيا ان الاول لا بد من فاه قوم غير
 المحققين وهو خطأ فان بديهية العقل تشهد ان الجسم ينقل من مكان الى اخر ومن
 جهة الى اخرى والانتقال من العدم الى العدم حال وايضا فانما حادثة مع النقل مع بقاء الجسم
 تابعه ولو ازمه فلا بد من شئ ينقل عنه واليه وليس هو الجسم بالضرورة ولا جزء
 الجسم لان الجزء ينقل بانتقال الكل فكون خارجا عنه فكون موجودا وهو المطلوب
 واما الثاني فقال المتكلمون هو الفراغ التوهم الله تشغله الاجسام بالحصول فيه وقال افلاطون
 هو البعد الفطور وقريب منه تفسير المتكلمين لكن البعد عند افلاطون موجود مجرد بنقل
 فيه الجسم وعند المتكلمين البعد الفروض وقال ارسطو واتباعه انه السطح الباطن من الجسم
 الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم الحوي ويرد على هذا محذو الجهات فانه ليس له مكان
 على هذا التفسير مع انه جسم وكل جسم لا بد له من المكان واختار المحقق الطوسي والجمهور
 مذهب افلاطون وحققه المصنف والذي يدل على ذلك ان المعقول من المكان
 ليس الا البعد فانا اذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الاعداد التي يحيط بها جرم
 الكوز بحيث اذا ملئ شغلها بمجدها ثم ان الاعداد يوصف بالملائمة والفراغ والوصف
 بهما فيكون المكان هو الاعداد وايضا فان الاراء الشهيرة في المكان من كونه مستقلا

عنه واليه وكونه مساوياً للتمكن ومناسباً له في قطاره الثلاثة وكونه يتعاقب عليه
 وغير ذلك إنما يقال البعد فيكون هو المكان حتى أن بعض أهلنا من هذا حكم بأن هذا
 حكم فطري مركوز ويرد على الصنف أنه يذهب إلى ثبوت الحلا واختياره لتعريف المكان
 بقوله البعد المفطور يستلزم القول بالبلاء فإنه لا يتصور الفطر إلا لموجود محقق
 الثالثة في قسم الكون اعلم أنه جسد تحت أربعة أنواع على المشهور بين المتكلمين أحدها
 الحركة وتحرير الكلام في تعريفها أن نقول إذا تحرك الجسم من جبر إلى آخر فلا شك
 أن هناك أمور أربعة الأول الحصول في جبر الثاني الانتقال عليه الثالث زواله عن هذا
 جسم إلى محاذات جسم آخر والتكلمون جعلوا اسم الحركة وعرفوها بأنها الحصول الأول
 في المكان الثاني قالوا لأن الجسم حال حصوله في المكان الأول غير متحرك وليس بين الأول
 والثاني مكان فإذا الحركة هي الحصول في المكان الثاني والحكمة جعلوا اسم الحركة للمعنى
 الثاني وهو نفس الانتقال وعرفوها بأنها كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة
 وببانه أن كل صفة غير ثابتة للذات مع إمكان ثبوتها لها فإن تلك الذات يقال
 لها موصوفة بتلك الصفة بالقوة وحصول تلك الصفة كمال للذات وخبرنا بقول
 الجسم إذا كان حاصلاً في المكان الأول فإن حصوله في المكان الثاني ممكن وغير ثابت
 فهو كماله حينئذ بالقوة وحصول فيه لا يمكن إلا بانتقاله عن المكان الأول وقطعه
 السادس عنه وذلك الانتقال معدوم عنه ممكن له فهو كمال الجسم أيضاً لكن الانتقال
 الذي هو الحركة استيق الكمالين فإنه يحصل في المكان الثاني فالحركة إذن كمال أول لبعض
 المتأخرين من الحكماء جعل اسم الحركة للمعنى الثالث وهو ضعيف لأن زواله عن المحاذات
 ليس مقصوداً بالذات المتحرك بل هو شيء يحصل بالعرض وثانيها السكون وعرفه
 المتكلمون بأنه الحصول في جبر واحد أكثر من زمان واحد أقلت هذا أمّا يتم أن لو كان
 الزمان متجزئاً وهو ممنوع قلنا هذا مبنى على ثبوت الجزء وقد تقدم وأما الحكماء فقد
 جعلوا عدم الحركة لا مطلقاً فإن العرض لا يكون ساكناً والمجرد أيضاً لا يقوله ساكن
 بل تمام شأنه أن يتحرك فالتقابل بينه وبين الحركة على الأول تقابل تضاد وعلى الثاني

يكون مضيقاً
 الضوء من ثمانية
 أضواء والظلمة من
 وجهه كاذباً لهم
 لكن اللون من ثمانية
 في ضوء الضوء من ثمانية
 من ذاته كاذباً لهم
 الجسم المستند إلى
 الضوء كاذباً لهم

والحكمة المحضرة والصفرة والبواقي مركبة منها وبه قال أبو هاشم ونفي قوم الصفرة من
 البين وقال أنها مركبة من الحمر والبياض قال المصنف قدس الله روحه في المناهج
 بساطة هذه الألوان وتركيبها بالأمكان لا اطلاع عليه فاذن الأولى الوقف ما الذين
 نقوا البياض فبينوا كيف يتخلله بأن الكون جمل الضوء إلى جزء شفافة صغارا فيقع
 على سطوحها وينعكس من بعضها إلى بعض فتخلل البياض وليس به ممتلؤه بالزجاج السحق
 فانه قبل سحقه ليس بياض فاذن سحقه بياض وكذا زبد البحر والماء وردها خطاه فانا نحسن
 بالبياض لا باعتبار مخالطة الهواء للأجسام الشفافة فان بياض البياض قبل سلقه شفاف
 يخالط الهواء مع أنه لا يحس فيه بياض ثم بعد سلقه يخرج الهواء منه ويكيف ويرى
 له بياض ان قلت لم لا يجوز ان يكون حال سلقه يحيط به جزء هوائي من
 الرطوبات فيخالطه فيخالط البياض قلت لو كان كما زعمت لكان بعد السلق
 الخف لتخلل أجزاء منه والامر بالعكس فانه بعد سلقه يثقل قال والضوء الخ افو
 ذهب قوم إلى أن الضوء جسم يفصل عن الأحاسيس ومتحرك كالضوء المتجدد عن
 الكواكب وهو خطأ فانه لو كان حساً لما ان يكون محسوساً وغير محسوس والثاني باطل
 لأن الضوء محسوس قطعاً وكذا الأول أيضاً باطل لأنه يجب ان يستمر ما تحته فيكون
 الأكثر ضوءاً أكثر خفاءً والامر بعكس ذلك بل الحق أنه عرض وهو محسوس بحس البصر
 فلا يفتقر إلى تعريف وقد يبق فيه لا على أنه تعريف بل شرها لا سمه أنه كيفية يكون
 الجسم به ظاهرة فانا نكان هذا الظهور الشيء من ذاته كالشمس والنار سمي ضوءاً وان
 كان مستفاداً عن الغير كالجدار المستند بضوء الشمس سمي نورا والفرق الذي
 للشيء من ذاته يسمى شعاعاً والفرق الذي للشيء من غيره يسمى برقاً وهل الضوء
 شرط لوجود اللون أو لو ثبت المتكلمون على الثاني وأبو علي بن سينا ذهب
 إلى الأول واحتج عليه بأن لا نحس بالألوان في الظلمة فعدم الأحساس بها ما العدم
 وهو المطلق ولما رقت الظلمة عن الأحساس وهو باطل الوجهين الأول أن الظلمة
 عدم ولا شيء من العدم مانع الثاني لو كانت المظلمة مانعة من البصير لم نعت من هو بعيد

الكلام في
 الكلام في

الثالث الطعم وهو في الحقيقة
لا يعلم ان فعله في
حدثت المنة وان فعله
في اللطيف والبارد ان فعله
في الكيف حدثت الصفة
وان فعله في اللطيف حدثت
الجمود مستوان فعله في
الاعتدال حدثت في
والاعتدال

عن النار عن مشاهدة القريب منها لئلا وليس كذلك والجواب ان يقال لا يجوز ان يكون الصنوع
شرطاً ايضاً ولا لوان فلا يرى عند عدم الضوء بسبب فقدان الشرط لا بسبب المعاودة
والبعيد عن النار الجالس في الظلمة انما راي القريب منها لوجود شرط الرؤية وهو وقوع
الضوء عليه انه ينعكس عليه فانه لو كان فوسيط الضوء شرطاً لوجود اللون لراى
الجالس عند النار الجالس في الظلمة وفي هذا العكس نظر وما الظلمة فقال جماعة من
الاشاعرة انها صفة وجودية وهو خطأ ولا لما راي الجالس في الظلمة الجالس
في الضوء لمحصل الظلمة بينهما والحق انها عدم الضوء لا مطبل عما من شأنه ان
يكون مضيئاً بمجرد ان لم يظلم اذ ليس من شأنه الاضائة فالتقابل بينهما وبين الضوء
على الاول تقابل الضدين وعلى الثاني تقابل العدم والمملكة فانها عدم وجود الضوء
الثالث الخ **اقول** الطعم كيفية مزاجية فلا تدله من جسم يقبله الجسم واما اللطيف
وكيف او معتدل بينهما والفاعل فيه اما الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما
وتحصل من ضرب الثلاثة في مثلها تسعة انواع فللمحارة ثلثية وهو المحارقة ان فعلت
واللطيف والبرودة ان فعلت في الكيف واللوحه ان فعلت في المعتدل والبرودة
ثلثية اخرى وهي المجموصة ان فعلت والعفوصة ان فعلت في الكيف والقبض
فعلت في المعتدل والمتوسطة بينهما ثلثة اخرى وهي الدسومة ان فعلت اللطيف
والحلاوة ان فعلت في الكيف والتفاهة ان فعلت في المعتدل والنفة يقال ان
على معينين متغيرين احدهما لا اطعم له في الحقيقة وثانيهما لا اطعم له في الحقيقة
لكن لا تحس بطعمه لانه لشدة كثافته لا يحل منه شئ بخلاف اللسان فلا يحس
بطعمه كالحاس فانه لا يحل منه شئ بهو له بحيث يدركه اللسان بل اذا احتيل في
اجزائه بتجليها وتلطيفها احسن منها بطعم وهذا الثاني هو المعتدل في الطعم لا الاول
فانه عدم الطعم موجود واخصار الطعموم فهذه التسعة غير يقيني فانه لا برهان
يدل عليه فان كثير من المطعموم لا يدخل تحت هذه التسعة مع ان القصص موجودهما
ذكروه من بيان الفعل والقبول فان الكون نور من نور انوار العسل معلوم مع انه حال

ان فعله في
اللطيف
الضوء
ان فعله في
الكيف
الحلاوة
حدثت في
العتدال
وقد علم
بمعاد كانه
سبحر واحد
والقبض
فيها

١٤٠
 ذررك بالثمن ما يغفل
 الحسك وهو كيميائ
 زهر طيبة او منسنة
 الزايفة والطايفة كافي
 بانها بالما من جنة
 طيسا وانها من
 الزايفة
 دوصول النجوم
 في من اجزاء ذى الراجح
 ندرك بالثمن ما يغفل
 الحسك وهو كيميائ
 زهر طيبة او منسنة
 الزايفة والطايفة كافي
 بانها بالما من جنة
 طيسا وانها من
 الزايفة

والزيت دسم مع انه حار لا غير ذلك من النفوذ ثم القائلون بالخصارها في التسعة
 ذهب بعضهم الى ان خمسة منها باسايط وهي الحلاوة والحموضة والمرارة واللوحنة والحراقة
 والبواقى مركبة منها وفيه نظر ثم ان الجسم بالنسبة الى الطعم اما ان لا يكون موصوفا بشئ
 منه كالهوى او يوصف بواحد لا غير لكثير من الاجسام او يطعمين المرارة والقبض
 في المحض ويبنى بناءه والمحض يضم الصناد الاول هو نوع من الاشنان وكذا
 المرارة واللوحنة في الشيحة ويبنى زعوفه او شلات طعوم كالحراقة والمرارة والقبض
 في البازنجان اذا كانت شجرة عتيقة **قال الرابع** الروائح **اقول** من الاعراض
 العامة الروائح وهي كيميائ ندرك بالثمن رسيان تحقيق ما هيته فيما بعد
 والريجة جنس لا نوع كثيرة لكن ليست لتلك الانواع اسما باراها فانه لا يجب ان
 يوضع لكل معنى لفظا ولا لزوم عدم تهاى الالفاظا والمعاني غير متناهية و
 تحقيقه في الاصول بل لما نشد الحاجة اليه وهما يحصل فمهما من وجوه الاول
 باعتبار سلامتها للزواج وغالقتها له فيقال للملايم رايحة طيبة ولغير رايحة خبيثة
 او منسنة والملايمة والمخالفة امراضا فيختلف بحسب اختلاف النوب اليه
 بحيث يكون الشئى طبيبا بالنسبة الى شخص دون اخر الثاني من جهة طعوم تضاف
 اليها فان بعض الروائح قد يحصل له طعم حلو فيقال رايحة حلوة وطعم حامض فيقال
 رايحة حامضة الثالث من جهة اضافتها الى غيرها كما يقال رايحة المسك ورايحة
 الكافور وح لا يكون ثم حاجة الى الوضع واختلاف في كيفية وصول هذه الروائح
 الى القوة الشامة فقال بعضهم بتجلل شئى من اجزاء ذى الريجة ثم يقال للهوى
 المستقل الى القوة الشامة كما في التبخر وفيه نظر اذ لو كان بالتجلل لزم من ذلك عدم
 الجسم عند نواتر اذراكه لا تنقل اجزائه الخالطة للهواء وقيل بانفعال الهواء السطحي
 بين ذى الريجة والحبشوم بكيفية ذى رايحة كما في المسك وغيره فان الهوى المحيط يتكيف
 برايحة اللطيف لطو وسرعة انفعاله عن الملاقي له ثم يتكيف به هو الخرجا ورتبه له
 وهكذا وكذا الكلام في التبخر لكن تجزى الاجزاء سبب هذا التكيف لان الاجزاء

ذى الراجح
 الخشوع وكيفية
 ذى الراجح
 من
 من
 من

٤٢
 قول الاشكال لوضوحه
 واليوسه كيقية تقضي
 عسر قول الاشكال لوضوحه
 وقيل عسر الرطوبة بالبر
 من
 كيقية تقضي سهوله
 متضادان فالرطوبة
 وهما كيقية تقضي
 الرطوبة واليوسه
 السادس

الاشكال في
 الوجود والعدم

الثاني لا شيء من البرودة بعدم اما التصغير فلا تأخس من البارد بكيفية رائدة على عدم الحمل
 كما في برودة الثلج وهو ظاهر واما الكبري فلان الحتر انما يدرك ما يلاقيه او يقابله ولا مقابلة
 بين الوجود والعدم **قال السادس الخ اقول** هاتان كيقيتان ايضا من المحسوسات بخبر اللبس
 واما تضادها فظاهر ببعض الاوائل فسر الرطوبة بعدم الجافة فعلى هذا بينهما عدم
 ملكة واختلف في تفسيرها فاق ابو علي برسبها الرطوبة كيقية تقضي سهوله قبول
 الاشكال لموضعها كالماء الموضوع في الاناء الرتيق فانه يصير للماء مرتجا فاذا اردناه ان الماء
 مثلث صار مثلثا من غير صعوبة في ذلك واليوسه كيقية تقضي عسر قبول الاشكال
 لموضعها كالحجر فانا اردنا جعله مثلثا اقمقر على عسر في تحته وجعله على ذلك الشكل
 وكذا اردنا بعد ذلك شكلا اخر وفيه نظر فانا لانسلم ان عسر قبول الاشكال في الحجر
 لليوسه اين وحدت وليس كذلك فان من الاجسام البسيطة ما يقبل الاشكال لوجود سهوله
 مع كونه بالبا كالنار وفسر بعضهم بما يقتضي سهوله الالتصاق وسهولة الانفصال
 فعلى هذا يكون العسل رطبا فيكون اربطا وهو خلاف ما اجمع عليه المحققون اجاب
 بعضهم بان العسل وان كان سهلا للالتصاق لكنه عسر الانفصال وقبل الرطوبة
 هي البلة التي تنتشر على سطح المحل فعلى هذا الهواء غير رطب والتحقيق يقتضي ان
 هاتين الكيفيتين من الامور المحسوسة وقد عرفت انها لا تقتصر الى تعريف فهو لا
 ان قصد والتعريف فهو خطأ ويرد عليهم ما ذكرنا من النقص والانه هو ذكر لبعض
 خواصها واحكامها فلا يكون عاما مطردا **قال السابع الخ اقول** من الاعراض
 المحسوسة بحسب السمع الصوت وحيث انه محسوس لا يفتقر الى تعريف وذهب النظام
 الى انه جواهر سيقطع بالحركة وهو خطأ فان الجوهر يدرك باللس ولا شيء من الصوت
 يدرك باللس فلا شيء من الجوهر بصوت وينعكس الى لا شيء من الصوت بجوهر وذهب
 بعضهم قال انه نفس القلح او القرع وكلها فاسد فان التمزج والقلع والقرع مدرك
 بالبصر فلا شيء من ذلك بصوت وسبب غلطهم اخذ سبب الشيء مكان ذلك الشيء
 والتحقيق انه عرض مسوع مجلد من التمزج الحاصل في الهواء الذي سبب القرع والقلع

الكلام في الصوت

السابع في
 تعريف
 كيقية
 تقضي
 سهوله
 قبول
 الاشكال

والرطوبة
 من حيث
 كيقية
 تقضي
 سهوله
 قبول
 الاشكال
 من حيث
 كيقية
 تقضي
 سهوله
 قبول
 الاشكال
 من حيث
 كيقية
 تقضي
 سهوله
 قبول
 الاشكال

والقرع هو اساس عنيف والقلع تفرقي عنيف وبيان انه اذا حصل بين الجسمين القارين
مقارعة انقلب من بينهما هواء فيصدم ذلك الهواء هواء اخر وهكذا حتى يصل ذلك التوجع
الى سطح الصماخ فيدركه القوة السامعة ومثال التوجع في الشاهد التوجع الذي يحصل في الماء اذا وقع
فيه حجر او شئ له فاستب القريب هو التوجع والبعيد هو الفرع او القلع وكذلك لصك فانه
اذا وصل ذلك التوجع الى جسم ضلب وامس رد ذلك الهواء الى الخلف على شكله الذي كان
عليه او لا فيدركه السامعة واعلم ان الصوت موجود في الخارج قبل وصوله الى القوة السامعة
ام هو موجود في القوة السامعة لا غير عند وصول التوجع اليها الحق الاول وذهب قوم
الى الثاني وهو خطأ لانه لو كان كما ذكرنا لما دركنا جهته لكن ندرك جهته قطعاً بيان
الملازمة انه اذا كان ادراكه وجوده انما هو بملاقات الحاسة لا يكون الحاسة تعلقاً بادراك
جهته كما في السرفاته لما كان مدركا حال الملاقات لم يحصل لنا شعور بجهته ان قلت
انما ادركنا الجهة في الصوت لان الفرع الذي هو سببه حصل من تلك الجهة المقابلة للحاسة
قلنا هذا باطل فانا لو سدنا الاذن اليسرى مثلاً التي هي المقابلة للقرع لادرنا
جهة الصوت بلاذن اليمنى وهو قائم بالهوى لانه لو لم يكن موجوداً في الهواء لما امكن
الرياح كالتؤذن على منارة فانه يسمع صوته من جهة دون اخرى لاما له الرجوع الى تلك
الجهة التي يسمع اذا عرفت هذا فاعلم انه غير باق بالضرورة بل يبقى زماناً واحداً عند
لعدم علته لالذاته والالكان متمتعاً قوله والحرف خالف المتكلمون والحكماء في الحرف
فالمستكلمون لما منعوا اقيام العرض بالعرض منعوا من كون الحرف هيئة عارضة للصوت
بل جعلوه من جنس الصوت وقسماته والحكماء لما جوزوا اقيام العرض بعرض اخر وهو التوجع
مرفوع بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله تميز في السموع فلهيئة
مثاملة له ولغيره وقولنا عارضة للصوت يخرج به هيئة عارضة لغيره من الاخر
كالسرعة الحركة وكالهيئات العارضة للاجسام وقولنا يتميز عن صوت اخر مثله تميزاً
في السموع يخرج به ملححصل به التميز من الهيئات العارضة للصوت لكن لا في السموع
بل اما في الطبع لكون الصوت طيباً واخر غير طيب او في الكم لكون احد الصوتين طويلاً

٢٢ وهو ما لازم كالنقل
والنقل ما يجلبه
الافاعه مسته محسبه
الجهات وهو غير ان
مقنن

والآخر قصير فإن ذلك يفيد التميز لكن بالطبع والقدر وبيان كون الحرف هيئته أن الهواء
الداخل إلى القلب لتزويجه قبل وصوله إلى القلب يدخل إلى الرئتين ليعتدل فيها بحيث يكون
قريباً من مزاج القلب ثم يدخل إلى القلب بعد ذلك فيتخفف بحرارة القلب فيصير كالإبريق
القلب فيفصله ليدخل عليه غيره فيدخل إلى الرئة كما كان أولاً ثم إن الرئة تدفعه أيضاً
لحصول غيره فيخرج فيحصل بينه وبين الجفيرة مقارعة ومقاومة صلابة الجفيرة فيجث
الصوت ثم أنه يصل إلى الخارج المعهود فيفرض له انقطاع عند كل واحد منها فيحصل
له هيئة حينئذ وتلك الهيئة هي الحروف ثم الحروف ثم الحروف أما مصوت وهو
حروف المد واللين وهي الألف والواو والياء إذا تولدت من اشتباع ما قبلها من
الحركات المجانسة لها كالفتحة للألف والضمّة للواو والكسرة للياء كما هو وهي
لا يمكن الابتداء بها وتلك الحالة لاها ساكنة ولا يمكن الابتداء بالسكن وإما صامت
وهي ما عداها من باقي الحروف التي هي كالتاء والجيم والهاء والراء وهذه يمكن الابتداء بها
قال الثامن الاعتماد **الح أقول** هذا القسم اعني الاعتماد عليه الحكم ميلاً وتنبؤ
في البحر ظاهر فإنه يجث في الرق المنفوخ تحت الماء مدافعة إلى فوق وفي البحر الواقع في
الحواء مدافعة إلى تحت وهو من الحركة لاها تقدم والمدافعة باقية وهو غير الطبيعة أيضاً
فأها تكون موجودة في غير وقت المدافعة وغير المصنف بانه كيفية تقتضي حصول الجيم
في جهة من الجهات أما بالطبع كالرق المنفوخ المدافع إلى فوق والبحر المدافع إلى تحت و
أما بالقسر كالبحر الرمي إلى جهة الفوق على خلاف طبيعته وأما بالإرادة كالحركة الحيوانية و
ينقسم إلى لازم وهو ما كان طبيعياً كالنقل والحثّة الذين في البحر والماء إلى تحت والفوق إلى
يجتلب وهو ما كان قسرياً أو إرادياً إلى الجهات الأربع قوله وفواعله أي أنواع الاعتماد ستة
وذلك بحسب تعدد الجهات فأها ستة فإن الجسم له أبعاد ثلاثة طول وعرض وعمق
ولكل منها طرفان واثنان في ثلاثة ستة وهو فوق وتحت ويمين وشمال وخلف وقدم
فالتطبيعي منها الفوق والتحت والباقي غير تطبيعي والاعتماد أيضاً ينقسم إلى ستة كما قلنا
ميل فوق وتحت وغير ذلك وهو غير باق لأن الجسم إذا حصل في جهة سكن ولو كان

برای اطلاع

التاسع المثالب تعنف
 صفة فيكون
 ٢٠
 والاعتماد على الطبيعى
 واحد في الجانب

فيه ميل لميلين ان قلت منع ذلك في الاعتماد اللازم على الطبيعى فان السكون فيه يجوز ان يكون
 لغرض لا لعدم الميل الى الجانب فيصح فانه لا يجب حصول الجسم في جهة من الاربع و نقابل
 عنها فيكون الضمير خيالا في قول المصنف وهو عايد الى الجانب قلت الجسم اذا وصل الى جهة
 الطبيعى لا يجوز ان يكون له ميل عنه والا لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وهو
 محال او ميل اليه والا لكان تحصيله للحاصل وفي هذا نظر فان فقدان الميل والحالة
 هذه اعنى كونه في جهة الطبيعى لا يدل على عدمه اذ هو لازم للطبيعة وكذلك لو اجاز
 منه لعاد اليه فيكون باقيا لكن فيجعل الضمير في كلام المصنف وهو غير باق عايدا
 الى الميل المجتنب تعنف **قال** التاسع التاليف الخ **اقول** عرض يقتضى صعوبة
 تفكيك الاجزاء وسهولتها واثبتته ابو هاشم وشيخنا ابو جعفر الطوسي رحمه الله
 لان بعض الاجسام يصعب تفكيكه كالحديد مثالا وبعضها يسهل تفكيكه
 كالماء والذهن فلو لا اتصاف ما يصعب تفكيكه ببعض يقتضى الصعوبة او يسهل
 بها من ضدها ولاولى بها من غيره من الاجسام وقال انه يقوم بمجلين لا غير لانه
 اما ان يكون قائما بجزء واحد او بجزئين او اكثر من جزئين والا لجاز ان يقوم الجبل العظيم
 بتاليف واحد لعدا ولونية عدد عن عدد واذا كان كذلك لزم اذا اخذنا جزءا واحدا من
 الجبل العظيم انفكاك الجبل كله لعدم التاليف بعدم بعض محله ويسهل تفريق الجبل
 وهو معلوم النطلان فبقى ان يكون قائما بجزئين وهو المطلوب والمحققون من
 المتكلمين احوالوا وجود عرض واحد في مجلين كما استحال وجود جسم واحد في مجلين
 والحكمة جزوا وجود عرض واحد في محل واحد منقسم كالوحدة القائمة بالعشرة
 والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحياة القائمة بالذات المنقسمة
 الى الاعضاء وفي التحقيق هو قيام عرض واحد بمجل واحد لكنه منقسم واعلم ان
 قول ابو هاشم ضعيف لجواز استناد صعوبة التفكيك الى ثبته لفاعلى المختار
 والى قائمة بحال متجاوزة وما ذكره من الحجة ركيك فان التاليف القائم باحد الجزئين
 هو التاليف القائم بالاخر فيلزم قيام العرض الواحد بمجلين وهو باطل كما عرفت

انما هو
 انما هو

بأخبارها عن هذه
بعض من تلك الآيات
التي على يد هذه
الجماعة من عظماء
لا يزال على الجاهل
فأسفان في الجاهل
الجاهل من الجاهل
أول ما تقدم من هذا
الجاهل من الجاهل
الجاهل من الجاهل
الجاهل من الجاهل

وفيه نظر لجواز قيامه بمجموعها إلا أن يقوم بكل منهما على حدة فلا يلزم ما ذكره **قال العاشر**
الخ أقول ذهب الجبائيان إلى أن الجواهر باقية لعدمها ليس لذاتها وألا كانت متمسكة
فلا يوجد ولا بالفاعل لأن الفاعل شأنه التلا عدمه وألا لعدم المؤثر فيها لأن الباقي
مستغن عنه عن الفاعل مع بقاءه ولا انتفاء الشرط ان كان جوهر الزم التزجيم بلا
منع اذ الجواهر متساوية في الجوهرية وان عرضا الزم الدوراد العرض مشروط بوجود
الجوهر فلو كان شرطه دار فقيز يكون لظروان الضد ذلك الضد عرض هو الفناء اذ
اوجده الله عدم الجواهر وهو غير باق والا لا فقر الضد اخر وتسلسل وليس في محل
الضد لا يجامع ضده ثم اختلفا فذهب ابو علي الفناء يتعدد بتعدد الجواهر وذهب
ابو هاشم إلى ان فناء واحد يكفي في عدم الجواهر كلها وهذه المقدمات كلها ممنوعة
اما أولا لجواز استناد الاعدام إلى الفاعل كما استند لايجاد الاله وامانا ثانيا فلا سحالة
وجود العرض لا في محل وامانا ثالثا فلا ان عدمه في الان الثاني ان لضد اخر تسلسل و
ان كان لذاته كان متمسكا فيتحيل وجوده واما رابعا فلا ان عدم احلا الضدين بالآخر ليس
اولى من العكس لانها متساويان في القوة متماثلان ولا لما كانا ضدين **قال الحادي عشر**
الخ أقول عرف المصنف الحياتة بانها عرض محل الجسم المركب على بنيتها مخصوصة بربها
ان تلك الاجزاء ينبغي ان يكون بينهما فعل وفعل بحيث يحصل بينهما مزاج وقوله يصح
على تلك الذات باعتبارها صفة القدرة والعلم ليس من تمام التعريف بل حكم من احكام
الحياتة لازم لها وهنا فوائد **الاولى** ذهب بعض الاولاد إلى ان الحياتة هي عبارة
عن اعتدال المزاج وبعضهم إلى انها قوة الحس والحركة وقال الحق الطوسي رحمه الله ان
هذا النقل غير صحيح بل اعتدال المزاج شرط في الحياتة وشرط الشيء المغايرة وقوة الحس
والحركة معلولة الحياتة واثر من اثارها فيكون متأخرة عنها فلا تكون هي وعرفها الله
في التجريد بانها صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج فحياتنا نحن واما
واما حياتة تعالى فليس من هذا القسم استحالة المزاج عليه والحس والحركة ايضا والمراد بالاعتدال
المزاج هو ان يكون لموضوع ما مزاج لا يقي بنوعه **الثانية** استدل للتكاملون

۱۰۰

فالعمر خمس سنين من الحميم المداوى وقوله لا بسم الجحيم

به الجسم البشري وقوة على بنية

3

والصفات التي لا تتغير بالزمان والمكان
 وهي عينها على تلك الذات ان يفعل
 على الفعل لا ان يفعل
 كيف لا يكون حال
 عليه خشيانه تكليف
 بالصفات وهي متعلقة
 بالصفات والصفات
 ان يكون غايته

على وجود الحيوان وكونها ذاتا على صفة القدرة والعلم بانه لولا اتصاف الذات بامر يقضي هذه
 الصفة لم تكن الذات اولها من المبادات لا شتر اك الاجسام في الجسمية والتركيب حيث
 الحيوان جاهل هو مشروطة بالنبية ام لا فذهب المحققون من الحكماء والمعتزلة الى ذلك لما عرفت
 من اشتراطها باعتدال المراج وذلك انما يتم بوجوده الجسم المركب من العناصر الاربعه وذهب
 الاشاعرة الى ان ذلك غير مشروطة وجوزوا الحكماء من الاشاعرة قيام الحيوان بالجواهر
 الفرد الرابع ان الحيات تقتفر الى الروح وهو ظاهر وفسر الحكماء الروح بانه اجسام
 لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط سارية في عروق تنبعث عن القلب وتلك التي
 هي السمماة بالشرئين وفسر بعض المعتزلة الروح بانها هواء رقيق يختص بضرب من البرق
 يتردد في مجاري النفس واستدل ابو هاشم على افتقار هذه الحيوان الى هذه بانه ممنوع
 من النفس بموت لفقد شرط اكثر المعتزلة للحيات نوعا من الرطوبة كالدوم وهذا
 اذا خرج الدم من الحيوان يموت وشرط بعض الحكماء نوعا من الحرارة الحادثة المحققون
 على ان التقابل بين الحيوان والموت تقابل لعدم والملكة وفسر الموت بانه عدم الحيوان
 للموت عن محل نصف بها وقيل تمام من شأنه ان يكون حيا فالنطفة ميتة على النشأ
 وابو علي الجبائي وابو القاسم الكعبي الى انها ضدان وجعل الموت صفة الوجودية
 واستدل بقوله نعم الذي خلق الموت والجوع والخلق يستدعي الابداء وهو ضعيف
 فان الخلق لغة التقدير وهو كما يكون للوجودي يكون للعدمي قال **الثامن عشر**
الحق اقول في هذا القسم مسائل **الاولى** القدرة وهي الصفة التي باعتبارها يكون
 الفاعل الحيوان اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك تبعا للداعي وعلم
 والدليل على ثبوتها هو ان الاجسام متفقة في الجسمية ومختلفة في صدور الافعال
 وعدم صدورها ولا ما يبرز هذه الصفة لان حركة القادر متميزة عن حركة المتضرر
 وذلك التميز عليه كون القادر متمكنا من الترك دون الرعش والفرق بينهما في الطبيعة
 المؤثرة هو ان القدرة لها شعور باثرها دون الطبيعة ثم ان القدرة ليست موجبة
 للفعل بذاتها للفرق الضروري بين فعل القادر والواجب من حيث ملكة **الاول**

الكلام في

من الجمل الرباعي
 لم يكن مطالباً
 اعتقاداً للقدرة
 لم يكن ثابتاً فهو
 ثابتاً فهو العلم وان
 فان كان جازماً
 الثالث عن الاعتقاد

من الترك دون الثاني وهل مع انضمام الداعي الى القدرة يصير الفعل واجباً ام لا انما
 البصري والمحققون الى الاول قالوا ولا ينافي هذا الوجوب الاختيار لان المراد بالاختيار
 هو كون الفعل تابعا للداعي ومتساوي الطرفين بالنسبة الى امتدة وهو هناك
 واكثر المعتزلة قالوا بالثاني وقال الحمود الخوارزمي بكون الفعل اولي وسيأتي تحقيقه
 الثاني هل القدرة المتقدمة على الفعل بمعنى الذات تكون متصفة بها قبل وقوع
 الفعل منها ام لا ذهب المعتزلة والحكماء والمحققون الى الاول وهو الحق وذهب
 الاشاعرة الى الثاني لنا وجهان الاول انا نعلم بالضرورة اننا قادرين على الجلوس
 حال القيام ودفعه مكابرة الثاني لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم
 تكليف ما لا يطاق وهو محال كما يجبي بيان الملازمة ان الكافر مكلف بالايمان
 حال كفره وحال كفره ليس هو زمان الفعل بل متقدم عليه فلو لم يكن الكافر في ذلك
 المحال قادر على الايمان لكان تكليفه حال عجزه وهو عين تكليف ما لا يطاق فحجتنا
 الاشاعرة بانها لو تقدمت على الفعل لكانت باقية والبقاء عرض فليز قوام
 العرض بالعرض وهو محال والجواب منع المتقدمين وسيأتي تحقيقه الثالث
 هل هي متعلقة بالضدين ام لا فالت المعتزلة والحكماء والمحققون بالاول
 وهو الحق لاننا نعلم بالضرورة ان القادر على الفعل قادر على الترك وايضا الفرق
 بين الموجب القادر حاصل بان الاول يوضح منه الفعل والترك وهما صندان دون
 الثاني فتكون القدرة متعلقة بهما لكن على سبيل البديل وقالت الاشاعرة
 بالثاني لعدم تقدمها على الفعل فتكون مقارنته له فلا يتعلق بغيره وقد عرفت
 ما فيه التراجع اخذوا في العجز فقالت الاشاعرة هو صفة وجودية فتعا بالقدرة
 تقابل الضدين وقال المحققون من الحكماء المعتزلة هو عدم القدرة عما من شأنه
 ان يكون قادراً فلا يستجي الجهاد حينئذ العاجز وان لم يكن قادراً اذ ليس من شأنه
 القدرة فيكون على هذه بينهما تقابل لعدم والملكة قال الثالث عشر اقول
 الاعتقاد امر جبراني فيكون غنياً عن التعريف وحيث هو تصديق فلا بد فيه

معلوماً للطلوب
 العلم بأن المطلوب
 واقع من كذا قاعدة
 ان العالم مفتقر للثبوت
 ان كان حادث منفرد
 لان من علم ان الحادث
 وانظر الصفة في العلم
 فالنتيجة والاطنية
 فالنتيجة والاطنية

باعتبار القادتين فانما ان كانتا علميتين فالنتيجة علمية والاطنية اعم من ان يكون ظاهرياً او
 احدهما ظاهرياً والاخرى علمية كقولنا زيد يطوف بالليل فهو سارق فيجوز ان زيد سارق وذلك
 مضمون **قال والنظر الخ اقول** قد عرفت ان صحة النظر انما يكون بصحة المقدمات والترتيب
 فاعلم ان الناس قد اختلفوا في النظر الصحيح هل يفيد العلم ام لا فذهب السمتة وهم حكماء
 الهند الى ان النظر لا يفيد العلم اصلاً وان المفيد ليس الا الحس وذهب قوم من الهنديين
 بانه غير مفيد في الالاهيات وزعموا ان الغاية فيها القول بالاولى والاخص لا على الخ
 فانه غير ممكن فيها وقصروا افادة العلم في الرياضيات كالحساب والهندسة لا غير واطبق
 المحققون من الحكماء وغيرهم على بطلان قول الفريقين معاً فاننا اذا علمنا ان العالم حادث
 وان كل حادث مفتقر للثبوت فاننا نعلم قطعاً ان العالم مفتقر للثبوت لان كبرى هذا
 القياس دلت على ان الحقيقة ثابتة لكل حادث وصغرنا دلت على ان الحادث
 ثابت للعالم فيكون الافتقار ثابتاً للعالم لان الثابت للثابت للشيء ثابت لذلك
 الشيء قطعاً وهذه مسئله الهية وقد يكون النظر فيها مفيداً للعلم فبطل ما عاين
 الفريقين معاً احتجبت لسيئته على مذاهبهم بان النظر لو افاد العلم لزم ما تحصل له
 واستعلام المجهول المطلق وهما محالان ببيان الملازمة ان المطلوب بالنظر اما ان
 يكون معلوماً او مجهولاً فان كان معلوماً والافرض ان الحاصل من النظر هو ذلك المعلوم
 فيكون تحصيل الحاصل وان كان مجهولاً كان طلباً للمجهول المطلق وهو محال لانه لا
 يعلم اذا وجد انه هو الذي كان مطلوباً له اجاب المحققون عن ذلك بانه معلوم
 من وجه دون وجه وقوله وليس المظهر الوجدان اشارة الى سؤال اورده فخر الذين
 الرازي على الجواب المذكور وتقريره ان يقال لوجه المعلوم معلوم فلا يطلب المحصول
 والوجه المجهول لا يتوجه النفس لميد فلا يطلبه فلا يتم المطلوب حينئذ اجاب المحقق
 العلامة خوارجة نصير الذين القوسى قدس الله روحه بان المطلوب الماهية للتصفة
 بالوجهين وهي ليست معلومة من جميع الوجوه ولا مجهولة من جميع الوجوه بل معلومة
 من وجه دون وجه اخر وبيان ذلك ان المطلوب ان كان تصورياً يكون معلوماً

محض العلم
 وان كان
 مجهولاً فذلك
 لان ما لا يعلم
 لا يطلب
 والجواب
 انه معلوم
 من وجه دون
 وجه اخر
 بل المطلوب
 هو الوجدان
 فتقيد العلم
 باللائحة
 المتضمن
 بالوجهين
 من

الحمد لله

بعض عقوباته وجهوله من حيث كمال تصوره وان كان تصديقياً يكون معلوماً من جهة تصور وجهوله من حيث الحكم اخراج المهندسون بان اهل الكلام قد خطوا في مسائله واضطربوا فيها فاختلافهم في اقرب الاشياء اليهم وهي النفس كما سيجي ولو كان النظر مفيداً في علومهم لاحصل هذا الاختلاف اجيب بان ذلك لا يدل على الامتناع بل على الضعوبة وذلك مسلم ثم انتمو للفرقتين مع الحكم بكون النظر غير مفيد اما ان يكون ضرورياً ونظرياً لا سبيل الى ازال كوجوه الخلاف فيه فمعين الثاني وهو ان يكون نظرياً فيكون اعترافاً بان بعض النظر مفيد وهو ما تقدم فيقولون النظر **قال والنظر الخ اقول** اتفق المحققون على ذلك خلافاً للمعتزلة والشيعة
على وجوه هوان النظر يتوقف عليه الواجب المطلق وهو مقدور وكلما يتوقف عليه الواجب المطلق كان مقدوراً فهو واجب فالنظر واجب بيان الضمري ان معرفته تعالى واجبة مطلقاً ولا يتم الا بالنظر اما انها واجبة فلا واقعة للخوف فلا نكف الجاهل بالله يجوز ان يكون له صانعاً اراد منه معرفة وكلف بها والله لولم يعرف عاقبه على تكليفها سواء كان ذلك التجوز بخاطر خطر له او بحسب سماعه من الناس في العقائد الالهية وحديثه يجد من نفسه خوف عقاب مظنون الله بيقينه ترك المعرفة فلا يزول ذلك الا بالمعرفة فكون واقعة للخوف واما ان دفع الخوف عن النفس واجب فانه امر نفساني يتمكن التكليف من دفعه ولم يفعل فانه يستحق اللوم لعدم دفعه واما انها لا يتم الا بالنظر فلا انها ليست ضرورية ولا انما في وقع فيها خلاف بين العقلاء لكن الاختلاف واقع وهو ظاهر فلا تكون ضرورية فمعين ان يكون نظرية لا تخصار العلم فالضرورة والنظري واما بيان الكبرى فلا انه لولم يجب مالا يتوقف عليه الواجب المطلق للزم ما خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً او تكليف مالا يطاق بيان اللازم ان ذلك الواجب المتوقف على هذا التقدير ان بقي على وجوب لزم التكليف بالشرط مع عدم شرطه وهو تكليف مالا يطاق وهو محال كما بان وان لم يبق وجوبه بل يزول لزم الامر الاول فيصير واجباً مقيداً والفرض انه مطلق هذا خلفه فائدة قولنا الواجب المطلق احتراز عن الواجب المقيد كالزكوة فان وجوبها مقيد بحصول

٥٢
 فيكون العلم بالامور الوجودية واما الامور العينية فلما
 ان يكون اعلام ما كان او اعدام مطلقة فالاول يجوز تعلق العلم بها ايضا بخلاف واما الثاني
 فقد اختلف فيه فذهب قوم الى انه لا تعلم لان العلم اما صورة وذلك متوقف على وجود
 الصورة والاضافة فتوقف على وجود المتضايفين ولا شيء من العلم بوجود فلا يتعلق العلم
 به والجواب انه موجود في الذهن فصح تعلق الاضافة به وايضا فان العلم قطعاً بطول التمسك
 غداً من مشرقها وهو معدوم الآن قال الرابع عشر الخ اقول قد عرفت من قبل ان
 الظن نوعان من الاعتقاد وانزع في ذلك البوعلى واتباعه وذهبا الى جنس مغاير للتحقق
 وحصول الاعتقاد بالجازم وهو مختار المصنف في المناهج وعرفه هنا بانه ترجيح الى غيره ومخبر
 انه اعتقاد راجح ويجوز عدم وقوعه فان كان وقع كان ظناً صادقا ولا كان ظناً كاذباً
 قال الخامس عشر الخ اقول من الاعراض النفسانية النظر وعرفه الرازي بانه ترتيب
 تصديقات يتوصلها الى تصديق اخر وهو غير جامع اذا الترتيب قد يكون في التصور
 ايضا وعرفه بعضهم بانه ترتيب علوم يتوصل بها علم اخر وهو فاسد ايضا فانه عني
 العلم بمعنى اليقين ليكن خارجا ايضا لخروج النظر في المقدمات الظنية والجهلية
 وان عني به العلم بمعنى الاعم كان مستعملا للفظ المنترك والمجاز وكلاهما من
 اغاليط التعريف وهكذا اورد المصنف على التعريفيين فلذلك عرفه بما تشتمل الجميع
 وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر اخر كقولنا العالم متغير وكل متغير
 حادث فالعالم محدث هذا في اليقين واما في الظن كقولنا هذا غيم رطب وكل غيم
 رطب فهو مطر واما في الجمل كقولنا العالم مستغنى عن المؤثر ومستغنى عن المؤثر
 قديم فالعالم قديم فالترتيب له معنيان لغوي واصطلاحي اما اللغوي فهو
 جعل شئ في مرتبة واما الاصطلاحي فهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلو
 عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتاخير والمراد بالامور
 هو ما فوق الامر الواحد ليشتمل المركب من مقدمتين ومن مقدمات واخر التعريف
 ايضا كالجنس والفصل الذي يحصل من تصورهما الانتقال الى تصور الماهية وطورا

قال رابع الخ اقول لا خلاف في تعلق العلم بالامور الوجودية واما الامور العينية فلما
 ان يكون اعلام ما كان او اعدام مطلقة فالاول يجوز تعلق العلم بها ايضا بخلاف واما الثاني
 فقد اختلف فيه فذهب قوم الى انه لا تعلم لان العلم اما صورة وذلك متوقف على وجود
 الصورة والاضافة فتوقف على وجود المتضايفين ولا شيء من العلم بوجود فلا يتعلق العلم
 به والجواب انه موجود في الذهن فصح تعلق الاضافة به وايضا فان العلم قطعاً بطول التمسك
 غداً من مشرقها وهو معدوم الآن قال الرابع عشر الخ اقول قد عرفت من قبل ان
 الظن نوعان من الاعتقاد وانزع في ذلك البوعلى واتباعه وذهبا الى جنس مغاير للتحقق
 وحصول الاعتقاد بالجازم وهو مختار المصنف في المناهج وعرفه هنا بانه ترجيح الى غيره ومخبر
 انه اعتقاد راجح ويجوز عدم وقوعه فان كان وقع كان ظناً صادقا ولا كان ظناً كاذباً
 قال الخامس عشر الخ اقول من الاعراض النفسانية النظر وعرفه الرازي بانه ترتيب
 تصديقات يتوصلها الى تصديق اخر وهو غير جامع اذا الترتيب قد يكون في التصور
 ايضا وعرفه بعضهم بانه ترتيب علوم يتوصل بها علم اخر وهو فاسد ايضا فانه عني
 العلم بمعنى اليقين ليكن خارجا ايضا لخروج النظر في المقدمات الظنية والجهلية
 وان عني به العلم بمعنى الاعم كان مستعملا للفظ المنترك والمجاز وكلاهما من
 اغاليط التعريف وهكذا اورد المصنف على التعريفيين فلذلك عرفه بما تشتمل الجميع
 وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر اخر كقولنا العالم متغير وكل متغير
 حادث فالعالم محدث هذا في اليقين واما في الظن كقولنا هذا غيم رطب وكل غيم
 رطب فهو مطر واما في الجمل كقولنا العالم مستغنى عن المؤثر ومستغنى عن المؤثر
 قديم فالعالم قديم فالترتيب له معنيان لغوي واصطلاحي اما اللغوي فهو
 جعل شئ في مرتبة واما الاصطلاحي فهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلو
 عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتاخير والمراد بالامور
 هو ما فوق الامر الواحد ليشتمل المركب من مقدمتين ومن مقدمات واخر التعريف
 ايضا كالجنس والفصل الذي يحصل من تصورهما الانتقال الى تصور الماهية وطورا

بالفئة

فان صححت المقدمات والترتيب فالنظر صحيح
والا ففاسد

بالذهنية ان صورها حاصلة في الذهن والذهن قوة فائقة بالنفس معدة لاكتساب العلوم فالتق
جسرس شامل للنظر وغيره من المركبات وبقيد الذهنية خرج الترتيب الواقع من الامور الحسنة
كما لا اجسام وبقيد التوصيل الى امر اخر خرج مالا يحصل من الانتقال الى اخر كثير من
القضايا وكل مركب لا بد له من علل اربع وهي للمادية والصورة والفاعلية والعلل
فالترتيب اشارة الى العلة الصورية للنظر ومثاله في الخارج كالشكل للترتيب وحيث
ان كل ترتيب لا بد له من مرتب استلزم الاشارة الى العلة للمادية كاقطاع الخشب للترتيب
وقوله يتوصل بها الى امر اخر اشارة الى العلة الغائية فانه الغرض من الترتيب المذكور
وذلك كالجوس على الترتيب فانه الغرض في صفة الترتيب فتلاثر منها بالمطابقة
واحد لا التزام قال فان صححت الخ اقول لما كان ثبوت محمول المطلوب للنظر
لموضوعه غير يبين بنفسه والا لما احتيج فيه النظر اقمنا الى وجوده لانه لثبوت
فيحصل من انضمامها الى المحموله اخرى فلا حرم بتركيب النظر من مقدمتين ثم المقدمات
قد تكون صحيحتين اي مطابقتين لما عليه الامر في نفسه كقولنا الانسان حيوان وقد لا
تكونان كقولنا جاد وترتيب المقدمات قد يكون بحيث يؤدي الى المطلوب وذلك بانه
يكون على هيئة شكل من الاشكال الاربعة من احدها وقد يكون بحيث لا يؤدي
كغير ذلك من انواع التركيب اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا كان المقدمات والترتيب صحيحين
بالمعنى المذكور كان النظر صحيحا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن منفرد في المور فالعالم مفتقر الى المور
ولا لما كان فاسدا نعم من ان يكون عدم الصحة من جهة المادة اعني المقدمات او من جهة
الصورة اعني الترتيب او من جهة معا وهما ذلك الفاسد يستلزم الجمل ام لا قيل لا
يستلزم لمط وقيل يستلزم مط وقال المصنف في الخارج ان فساد المادة استلزم ولا
فلا وفيه نظر فانه جاز ان تكون الصورة الصحيحة والمادة فاسدة ويكون النظر صحيحا
كقولنا كل انسان مجر وكل حجر حيوان فانه يلزم منه ان كل انسان حيوان وذلك ليس
بجمل قال ثم المقدمات الخ اقول المقدمة هي قضية جعلت جزء قياس النتيجة
فيقول الالزام عن الدليل وهو قد يكون علمية اي يقينية وقد يكون ظنية وذلك

والعلم لا يجد من صفات الوجودانية

يحكم بها العقل بواسطة المحس الظاهر كالحكم بأن النار حارة بالمرسها والحكم بأن الشمس
بالرؤية لها بالبصر ويستتبع هذا الحكم مشاهدات وأما المحس الباطن فالحكم بأن لنا جوعاً وشبعاً
ويستتبع هذا القسم حدائيات أي جودها الشخص من نفسه الثالث المحجولات وهي قضايا يحكم بها
العقل بواسطة حدس قوى من النفس يزول معه الشك والحدس هو سرعة الانتقال الذي
من المبادئ إلى المطالب كالحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس لأجل اختلاف نور
بسبب تغاير أوضاعه إلى الشمس قريباً وبعداً الخامس المتواترات وهي قضايا يحكم بها العقل لأجل
وقوع الأخبار بها عن قوم تأمن النفس موافقاتهم على الكذب كالحكم بوجود النبي ﷺ وجود
مكة وشجاعة علي وسخا حاتم وهل اليقين فيها علة مخصوص أم لا ذهب القوم إلى الأول
فمنهم من قال اثنا عشر نظراً إلى عدة اليقين ومنهم من قال عشرة نظراً إلى قوله نعم أن بكر غزو
صابرون ومنهم من قال ربون نظراً إلى قوله نعم لقد رضي الله عن المؤمنين وكانوا ربيون
ومنهم من قال سبعين لقوله نعم واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا ومنهم من قال ثلثمائة
وثلاثة عشر عدة أهلاً للبدر والكل فاسد إذ العدد ليس له تأثير إذا فادما يقين بل إذا حصل اليقين
علم حينئذ العدد الذي يفيد ورب عدة يفيد العلم في صورة دون أخرى السادس وقضايا يحكم
بها العقل بواسطة لازم لها لا ينفيك عنها ويستتبع قضايا أساسياتها معاً أي أدلتها معها كالحكم
بأن الاثنين نصف الأربعة لأنه عدة انقسمت الأربعة إليه والمائة مائة وكل عدة كذلك نصف
لذلك العدد ينتج أن الاثنين نصف الأربعة قال **والعلم الخ أقول** اختلف الناس في العلم
هل هو من المعلومات الغنية عن التعريف أم ليس كذلك فذهب قوم إلى أنه يستغني عن التعريف
بأنه لا يجد ويرسم كثير من الحقائق وعرف بعضهم بأنه معرفة المعلوم على ما هو عليه وهو غير مانع
للدخول للظن والتقليد المطابقين للتعريف بالاختصار أيضاً فإن المعرفة يادها التصور وهو
من العلم وإن أريد بها معنى العلم حتى يكون التعريف لفظياً ففاسد أيضاً إذ التعريف اللفظي
تعريف بالاشهر والمعرفة ليست بالاشهر من العلم ومع ذلك فهو دورتي فالعلوم يعرف بأنه
شيء يتعلق به العلم فتعريف العلم به دورتي وقيل هو ما يقضي سكون النفس وينتقص
بالجهل المركب والتقليد الجازم ومنهم من جمع بينهما فقال هو معرفة المعلوم على ما هو به

وما هو صوره
 من ان العلوم
 في العالم واصله
 فهو لا في العالم
 هذه انه صفة
 حقيقة تلزمها
 الاضافة الى العالم
 من حيث

مع اقتضاء سكون النفس فيخرج المجلد المركب بالاول والظن بالثاني وفيه نظر ايضا لا متقاضا
 بالتقليد والطابق الجازم ومع ذلك فهو تعريف بالاختصاص ودور الحق ان يخرج عن التعريف اوجبه
 الا قوله انه لو عرف بشئ فذلك التعريف اما ان يكون علما او لا فان كان الثاني كان التعريف
 بالباين وهو فاسد كما تبين في النطق وان كان الاول فذلك لعلم اما تصور او تصديقا وكل
 واحد منهما اخفى من العلم فيكون تعريفا بالاختصاص وهو فاسد ايضا الثاني انه من صفات
 الوجودانية فلا يفتقر الى تعريف اما الاول فلان الانسان الذي لم تكن المسئلة ظاهرة
 له ثم يكشف له فانه يجد من نفسه حالة لم يكن حاصلة له من قبل وذلك هي العلم المأله
 واما الثاني فلما عرفت ان الوجوديات من الضروريات فلا يفتقر الى نظر وكسب قال
 جدي رحمه الله الحق عندي ان العلم ضروري وجوده وامتيازه واما ماهيته
 فلا تعلم بالرسم لاستغنائه ولا بالحد لامتناعه قلت اما استغنائه عن الرسم فيفيد
 الامتياز وقد بان لك ان امتياز العلم ضروري واما امتناعه فله بساطة فلا يجوز له
 يجعل عليه قال وهل هو له اقول ذهب الحكماء الى ان العلم صورة منتزعة من
 العلوم مساوية له بحيث لو اخرجت الى الخارج لكانت بعينها هي العلوم واحتجوا عليها
 بانها حكم على اشياء لا وجود لها في الخارج فلو لم تكن قائمة بالذات لكانت علة لمحضات فيتحيل
 الاضافة اليها اعترض عليهم بانه لو كان العلم حصول صورة العلوم في العالم لزم ان يكون
 الجدار الموصوف بالسواد عالما بحصول صورته واللازم ظاهر الفساد فكذلك اللزوم والملازمة
 ظاهرة اجاب بعض المحققين بان ليس كل من قام به الصورة المتأخرة يكون عالما بها
 اذا كان قابلا لصفته العالية والجدار ليس كذلك وقال قوم انه اضافة بين العالم
 والعلوم واعترض عليهم بعلم العالم بنفسه وسياتي الجواب عنه وقال المصنف انه صفة
 حقيقية تلزمها الاضافة لا انه نفس الاضافة فهنا ما يعتار في العلم من الصفات
 المحققة في الخارج القائمة بالنفس لكنه لا يعقل الاضافة الى الغير فان العلم علم بالشيء
 لكن لا يكون مفهومه ولا داخلة في مفهومه لما عرفت بل لا رفة له وهذا نظره في المصنف
 قد بان العلم باجمعي التصور فلا يفتقر الى تعريف فتعريفه له بعد ذلك باطل

لوجوب العلم
لوجوب العلم
لوجوب العلم
لوجوب العلم

الغالب وإذا لم يحصل الغالب لم يجب وقولنا وكان مقدراً اختراجه عما يكون مقدراً للكل
فانه لا يجب تحصيله وذلك كالقعدة والآلات **قال** وجوب الخ **قول** اختلافها
بوجوب النقل فإن الحاكم بوجوبها هو فقال الأشاعرة انه التمتع بقوله نعم قال النظر واما
ذا في السموات والارض ونحوه وقالت المعتزلة والمحققون انه العقل واختاره المصنف سند
عليه بانه لو لم يكن عقلياً لزم انحام الانبياء اى نقطاعهم عن الجواب واللازم باطل فاللزم
مثله بيان الملازمة ان النبي صلى الله عليه وآله اذا قال للمكلف اتبعني يقول لا اتبعك
الا بعد ان اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر لانه ليس ضرورياً ولا انظر لانه
لم اعرف وجوبه على الا بقولك وقولك ليس بحجة لان كونه حجة يتوقف على صدقه فيدر
حينئذ ينقطع النبي واما اذا قلنا بوجوبه عقلاً فلا يلزم ذلك لان المكلف اذا قال
له لا يجب على النظر الا بقولك يقول له النبي صلى الله عليه وآله يجب عليك النظر عقلاً
لانه دافع للفوف الظنون كلها كما دافعه للفوف فهو واجب واما بطلان اللازم فلا
لانبياء انما ارسلوا رسولة رجاء على الخلق فلا يجوز ان يمكن الله المعاند من الزامهم
والخامهم واذا بطل اللازم بطل للزوم وهو عدم وجوب كونه سمعياً فيكون عقلياً
وهو انظر احتجبت الأشاعرة بان لازم الوجوب العقلي ضعيفاً اما الاول فلا
لازم الوجوب هو التعذيب على تركه وهو منفي بقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ففي التعذيب قبل البعثة فلا يكون الوجوب حاصل قبلها
واما الثاني فلا ان انتفاء اللازم موجب لانقضاء المزوم ولا لبطلت الملازمة
بينهما اجابت المعتزلة عن ذلك بوجهين الاول ان المراد بالرسول هو العقل
اى لا تعذيب حتى تكمل عقله الثاني المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية
الا بعد البعثة وهذا ان الجوابان ضعيفان اما الاول فلا لانه مجاوز للفظ اذا
اطلق يحمل على الحقيقة واما الثاني فلا لانه تخصيص والاصل عدمه والاولى في الجواب
ان يمتنع كون اللازم لوجوب التعذيب مجاوز العقول لانه هو استحقاق
التعذيب وهو اعتم من التعذيب وعدمه ونفي الاختصاص لا يستلزم نفي الاثم

بأنه لا يجب
نقله

بأنه لا يجب
نقله

والعقل دليل من العقل
والعقل دليل من العقل
والعقل دليل من العقل
والعقل دليل من العقل
والعقل دليل من العقل
والعقل دليل من العقل

الحكمة
الحكمة
الحكمة
الحكمة
الحكمة
الحكمة

عند حصول النار وغير ذلك من السببات الواجب وقوعها عند سببها واختاره المصنف قال
انه على سبيل لزوم فانما نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وان كل متغير حادث فانه
يلزم عنهما علم ثالث وهوان العالم حادث وقالت الحكماء النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة
تقام عليه من المبادئ العالية وجوبا والفرق بين قولهم وقول الاشاعرة انه عندهم من الله
نعم بوساطة وعند الاشاعرة بلا واسطة وانه واجب عند الحكماء وجازع عند الاشاعرة
انما امام المحرمين منهم وفخر الدين الرازي والقاضى فانهم واجبه **قال** والدليل الخ **اقول**
والدليل هو لغة الرشد والذال اعنى لنا صلب الدلائل والذاكر للدليل وقا فى اصطلاح
العلماء فعرّفه المطب بانه لا يكون من العلم العلم بشئ اخر كما اذا شاهدنا دخانا فانا نستدل
بوجوده على وجود النار فالعلم بالذخا هو الدليل والعلم بوجوده هو المدلول والسمية
بينهما هي الكلالة وهو قد يكون استدلالا بالوجود على الوجود كما مثلنا به وكلا استدلال
بالحيوة على العلم وبالعدم على العدم كما لا استدلال للعدم المحبات على عدم العلم بالوجود
على العدم كما لا استدلال بوجود احد الضدين على عدم الصدد الاخرى بالعكس كما لا استدلال
بعدم احد النقيضين على وجود احد النقيض وتقيم اخر قد يكون بالعلول على العلة كما
استدل بوجود الاحراق في جسم على ملاقات النار له وقد يكون استدلالا بوجود
احد العلولين على وجود العلول الاخر كما استدل بوجود النّهار على ضائفة العالم وهما
معام معلول وجود الشمس ويسمى هذا القسمان برها ما ابتنا لان ربيده انبة السببه
اي وجودها عند الاستدلال لافى نفس الامر وينقسم اخر قد يكون عقليا محضاً كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى الوثر فالعالم مفتقر الى الوثر وعقليا محضاً كقولنا شتان
الخمر فاعل كبره وكل فاعل كبره يستحق العقاب فشارب الخمر يستحق العقاب وعرب
من العقلى والثقل كقولنا الجمع بين الاختين حرام والبتى وكل ما حرمه البتى فهو
حرام في نفس الامر فالجمع بين الاختين حرام ومنع المصنف من تركب الدليل من
القلبيات المحضة لانه ما لا ثبت صدق المنقول عنه لا يكون قوله حجة وثبوت
صدقه انما هو بالاستدلال بالمعجز والاستدلال بالمعجز انما هو بالعقل لا بالسمع وتجز

الشافعي في الامانة
 في بيان نفسان
 الروح والاعمال
 ٥٩
 في بيان النفسانية
 في بيان النفسانية
 في بيان النفسانية

بعض الفضلاء ذلك ناستدرك ان وجوب انتباهه الى العقل لا يمنع من كونه دليلاً على العلم به
 العلم بشئ آخر كان الدليل المركب من مقادير نظريتين يجب انتهائهما الى البصريات دفعاً
 للتدور والتسلسل ومع ذلك ينبغي دليلاً نظرياً واعلم انه ذهب فخر الدين الرازي ومن تبعه الى
 ان الدليل الدلالي سواء كان حصصاً او مركباً لا يفيد اليقين لتوقفه على انتفاء امور عشرة الاول الغلط
 ونقل المفردات الا لفظ الثاني الغلط في اعطائها الثالث في قصره على الرابع الاشتراك الخامس
 الجواز السادس اختصاص السامع النسخ الثامن الاضمار التاسع التقديم والتأخير العاشر التفسير
 المعارض العقلي وانتفاء هذه الامور مضمون والتوقف على المضمون اولى بان يكون
 قال بعض المحققين التحول في اليقين وليس الشرط في افاوته ان تكون الامور حاصلة في
 ذهن المستفيد ومنغبة عنه بل كونه حاصلة في نفس الامر فانا قد بينا في بعض المرات من
 اللفظ للعقول ولم يسبق الى اذهاننا شئ من هذه الشروط كقوله تعالى لم يلد ولم يولد
 فانا نعلم منه في كونه والد ومولود لكن اذا حصل في ذهننا هذا اليقين استدلاله
 على تلك السبل بط كانت حاصلة في نفس الامر ثم اعلم ان كلامي توقف الرسول لا يستلزم
 عليه بقوله وما لا يتوقف يجوز الاستدلال فيه بالعقل خاصة وبالنقل خاصة وبهما معاً
 كوحدة الصانع واستحالة رويته وغيرها قال السادس عشر **اقول من الاعراض**
 النفسانية الارادة والكراهة وهما مشروطتان بحيات عليهما ضرورة وهما من كراهة
 الوجدانية فلا يفتقران الى تعريف لكن يرجع حاصل الارادة الى انها صفة مرتجئة لا
 صفة في المقدور وهو جانب الفعل والكراهة صفة مرتجئة لا حاصلة فيه ايضاً وهو جانب
 الترك ثم ان الداعي هو العلم باشتغال الشئ على الصلحة الباعث على اجاده والصارف
 هو العلم باشتغال الفعل على الفسدة الموجب لنزكه فكل الارادة والكراهة نفس الداعي
 والصارف ام مغايران لهما فكل الزيادة مطاوع في حقها وفي حقها واجب تعالى بل هما
 نفس الداعي والصارف وهما نوعان من العلم المطلق الشامل لليقين والظن واليه ذهب
 المحقق الطوسي في التجريد وغتار المصنف رحمه الله وهذه هي الحسنيين وجاعلة
 من المحققين هو انهما زائدتان في حقنا لا في حق تعالى اما الاول فلو جمين الاول انا

فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين

فقد من انفسا ضرر عدا العلم والظن بالمصلحة ميلا وشوقا الى انفسها علم وطن مصلحة و
بخطا ايضا بعد العلم والظن بالفسدة انصرافا وانقباضا عن الفعل التمثل على المفسدة
المعلومة والمظنونة وباعتبار هذين الزايدين يحصل الترجيح للفعل والتترك فيكونان هما الارادة
والكراهة وهو المبدأ الثاني انهما لو كان نفس الداعي والصارف فيحققا لما وجب الداعي والصارف
بدونهما والملازمة طاهرة واما بطلان اللازم فانا نتصور الفعج منفعة المخبر هو الداعي ولا
ففعله لعدم الارادة ونتصور ضرر الفعج وهو الصارف وفعله لعدم الكراهة فلا يكونان
نفس الداعي والصارف وهو المطلوب واما الثاني فهو عدم الزيادة تحفه تعالى فلا نلنا
امتنع عليه الظن والوهم لم يكن دواعيه وصوارفه لاعلوما ولما كان الشوق واللبيل
والنقرة من توابع القوى الحيوانية لم يتحقق الزيادة في حقه تعالى وفيه نظرا لان التابع
للقوى الحيوانية هو اللبيل والنقرة الطمعان واللبيل والانصراف هنا مجب الفعل
وفرق بينهما لان احدا لا ينفر عن الذر وأبطعه ويميل اليه بعقله ومن حيث انه علم
انه يزيد مرضه فلو كان الميل هنا مجب الطبع والوقت الواحد وهو محال وكذلك
الصائم الشد بد العطش في الضيف ويميل بطبعه الى شرب الماء وينصرف عنه بعقله
لما علم من حصول العقاب عليه فنثبت ان الميل والانصراف الذين يجدهما عند العلم
باشتماله الفعل على المصلحة او للفسدة ليسا بحسب الطبع وانما هما بحسب العقل واذا
كان كذلك جاز ان يكون مراد بهذا المعنى بل حتى انهما انما يكونان زائدين في حقه لما يجبي
من كون صفاته عين ذاته وهل ارادة الشيء نفس كراهته ضده ام هي مستلزمة لكراهته
ضده والخيار الثاني لاها لو كانت نفس الكراهة للزم من تصور ارادة الشيء تصور
كراهته ضده لكفه وليس كذلك لان نتصور الشيء وتعلق عن ضده فضلا عن كراهته
ضده قال السابع عشر اقول هما ايضا من الوجدانيات فلا يفتقران الى تعريف
ومشروطان ايضا بحيات محلهما وحاصل الشهوة هو الميل الطبيعي مع الشعور والنقرة
هي لا الطبيعي مع الشعور وكلاهما مغايران للارادة والكراهة اما مغايرة الارادة الشهوة
فلا نريد شرب الدواء وقت الحاجة اليه ولا تشهيه واما مغايرة الكراهة للنقرة فلا

فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين
فقد هاتين

فقد هاتين

النام من غفل اللام واللام
 وهو كذا بيان ذلك
 فاللام ادراك الملايم
 الادراك الملايم وسبب
 علامه نقص الاشغال
 وسوء المزاج المختلف

فشمه اللام المحركة ولا تريد ما يذكرها **قال** الثامن عشر **الح** **اقول** اللام واللام نوعان
 من الادراك حصل لهما التخصيص بنوع من الاضافة الى الملايم واللام ينشأ حينئذ فيخلفها
 الحيات وحيث انهما من الامور الوجدانية لا ينفقان الى تعريف لكن يقال فيهما على سبيل
 الجمل تبيينها عليهما بان اللام ادراك الملايم من حيث هو ملايم واللام ادراك الملايم من حيث
 هو مناف وشرطها الحثية في القسمين وذلك لان ادراك الصوت الصبي والمصنوعة من
 حيث انهما موجودان او محذوران ومن العرضية والحسية لا يوجب لذة وادراك الضرب
 مثلاً من حيث انه موجود او معرض حادث لا يوجب الما بل الموجب للذة واللام هو ادراك
 متعلقهما من حيث هو ملايم او مناف في ثم ان هذه المناهات والملايم تختلف بالنسبة الى
 الاشخاص بحيث يكون الشيء ملايماً لشخص ومنافياً لآخر ولذلك عرفها الشيخ في
 الاشارات بان اللام ادراك ويلدا هو خير كمال مرجح هو خير كمال بالنسبة
 الى الملدنك والنايل واللام ادراك ويلدا هو شر وأمر بالنسبة الى الملدنك والنايل ثم ذلك
 الادراك قد يكون حسياً فيكون اللام واللام حسيين كالادراك بالحواس الظاهرة وقد
 يكون عقلياً فيكونان عقليين فان ادراك الكمال يوجب اللذة وادراك النقصان يوجب
 اللام وهو وجداني والكمال والنقصان متفانان بحسب تفاوت مراتب الادراك و
 لما كان كمال القوة العقلية ادراك المعقولات وهو اقوى من ادراك المحسوسات
 فان غاية الحسن ادراك ظواهر الاجسام والسطوح وهو قابل للتغير والتبدل بخلاف
 العقل فانه يدرك الشيء باطناً وظاهراً ويفصله الى اجزائه وذاتياته وعوارضه والى
 جنسه وفصله فيكون ادراكه اتم فيكون اقوى وكانت اللذة العقلية اقوى من
 الحسية والمنكر لذلك من المتكلمين مكابر قوله وسبب الامر **الح** للامر الحسي سبب
 والاستقرار اعداهما تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس اللام بسبب تفرقها
 وفيه نظر فان التفرق امر عديم واللام وجود فلا يكون معللاً به واجيب عنه بوجهين
 الاول انه ليس علماً محضاً وحينئذ جاز التعليل به الثاني انه علة معدة لحصول
 اللام الوجود فيكون التفرق علة بالعرض والعللة بالذات سوء المزاج المختلف

[illegible]

والنراج هو الكيفية التوسّطة الحاصلة من تفاعل العناصر الأربعة بعضها مع بعض وسوء المزاج مزاج غير أصلي وهو قهتان مختلف وهو ما يحصل الشخص نوعه واحد كالحصى اليومية، متفق وهو ما يحصل بالتدرج كالحقبة، فالأول موجب الألم وبالأوجبة بالوجدان **قال** التاسع عشر **أقول** الإدراك هو اطلاع الحيوان على الأمور الخارجية بواسطة الحواس وهل هو زايد على العلم الحق أنه كذلك فحقنا الوجهين الأول أن الجدل يفرق ضرورة بين علما بجمرة النار وبين لمسنا لها فان لمسناها مولود العلم بها من دون المس غير مولود الثاني أنه لو لم يكن زايد على العلم مغاير له كما كل موصوف به موصوف بالعلم ولا لازم باطل وإن الحيوانات العجم موصوفة بالأدراك وغير موصوفة بالعلم واللازمة ظاهرة ثم إن تلك الزيادة هل هي راجعة إلى تازل الحاسة وإلى الزيادة **أقول** ذهب الحكماء والمعتزلة إلى الأول لأن في الإدراك تأثير الحاسة وتصور ذلك الشيء والتصور هو العلم وسبقنا تأثير وقالت الأشاعرة راجعة إلى المعنى لأن خلق الله تعالى واعتباره يحصل الإدراك وهو باطل كما يجب وقيل غير ذلك وهو أن الأدراك مغاير له ثم لأن العلم حصص صورة الشيء والعقل وهو لا يكون علما أنه إذا كان أمراكليا يتجلف الأدراك فانه يكون التجلف يكون مغاير له حاصل في النفس والتحقيق هنا أن الجزئيات الشخصية لا تدرك بالحدود والبراهين لنا في الحدود والبراهين عن التصورات الكلية ولا يمكن اقتناص الشخصية من الكلمات لغرو من التغير والفساد لها والكلمات بعيدة عن ذلك والحدود الحدود والبرهان وما عليه البرهان يجب مطابقتها وتناسبها فتعلقها ليس هو الشخصية بل مدرك الشخصية المحاس ومدركها الكلية العقل وقد وقع الاصطلاح على وضع اسم

كان سركيس
القفقاز
لوريس كان ضابط
في الجبال على قتل
وفساد ويجرحها عسك
فوهس فقال قوتل
ميد الجوع على المين
ماتوا في الجوع
لأولها قوتلها
لأنهم وضعوا
أكل على القدر
فأكلوا كلهم
ولم يبقوا
لأنهم وضعوا
أكل على القدر
فأكلوا كلهم
ولم يبقوا

العلم على الصنف الثاني والادراك على الاول فها حينئذ نفعان تحت جنس وهو مطلق
 الادراك قوله وانواعه خمسة لان الحواس خمسة لكل حاسة قوة ادراك ما يناسبها واسطة
 ابوهاشم المس من العين فلم يبعد حاسة من الحواس وبعضهم جعل انواع الادراك ثمانية
 بان قسم المس الى اربعة اقسام كما يجيء ذاعرفت هذا فنقول الاول الابصار واختلاف
 كيفيته فذهب ابن سينا وجماعة من تقدمه من الحكماء الى انه يحصل بانطباع صورة
 المرئي في العين وهذه بعض الاول وجماعة من المعتزلة والمحقق الطوسي الى انه يحصل بخروج
 شعاع من العين على شكل مخروط راسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المرئي قال
 المصنف وكلما القولين بطا اما الشعاع فلو جوهه كقول ان الشئ ان كان يكون جسم او
 عرضا فان كان عرضا استحال عليه الحركة والانتقال لما سياتي من الانتقال على الاعراض
 حال بان كان جسم استحال ان يخرج من العين جسم بقدر حرور العين يتصل بهذه الاجسام
 العظيمة قال شيخنا في نظر الجواز ان يكون صغيرا ثم يذكر الثاني لو كانت القوة بالشعاع
 لوجب ان يثبوتش بالزجاج العاصفة اللطيفة مكان يقع على غير المقابل فيرى الانسان
 مثلا يقابله دون الذي يقابله الثالث انا ننظر الى الارض من تحت الماء الصافي فوج
 ان يكون ثم خلاه يدخل فيه الشعاع والخص بكذب قال المحقق الطوسي رحمه الله جميع
 ما ذكرتموه كله ينتقض باستدعاء الكواكب النيرة كالشمس والقمر جاب العم والاضراب
 باننا لا نقول ان الشعاع يخرج عن الكواكب حتى يلاقي الاجسام الثقيلة بل ما ذات
 السير لجسم كثيف سبب معدا لحصول الشعاع في ذلك الجسم الكثيف لا بانتقال من
 الثقل اليه واما الانطباع فلانه يلزم منه انطباع العظيم والصغير وهو حال
 اجابوا عنه بانه قد ينطبع العظيم والصغير كما في المرات قال المصنف في الاسرار
 هذا ليس بصحيح لان العظيم لا ينطبع مع عظيسته والصغير بل ينطبع صورة مشابة
 له والشكل دون القدر ولا يمكنهم القول ههنا بمثل ذلك لان البصر يدرك
 العظيم على عظمه والصغير على صغره وما البطل القولين ذكرهما هو الحق عند
 ان الله تعالى جعل العين قوة يدرك بها المرئي عند القابلة والشرائط فالقابلة

سبب معد لا فاضلة الله تعالى تلك القوة وقريب من هذا مذهب الشبه السرد في تلك الشرايط
عشرة الأول سلامة الحاسة فانها لو لم تكن سليمة لم يحصل الادراك الثاني كثافة البصر
ثالث لو كان لطيفاً كالهواء لم يدرك الثالث عدم البعد المفطر الرابع عدم القرب المفطر
كالثاني في المحلقة الخامس المقابلة او ما في حكمها كما في الزايات السادس وقوع الضوء امان
خاته او من غير الشايع كونه غير مفطر كضوء الشمس الثامن عدم الحجاب التاسع تعدد
الابصار اى توجه النفس اى نحو المرئي العاشر توسط الشفاق اما على تقدير عدم الحجاب
هل يتقدر وجوده فلا يتوسط شئ والمقام قابل بوجود الحلال فلا وجه لهذا الشرط عشر
وهذا حصول هذه الشرايط باجماع ائمتنا لرؤية عند الحكماء والمعتزلة والمحققين في ذلك
الى الضرورة لانه يلزم من عدم ذلك القبح في اكثر القضايا العقلية وخالف الاشاعرة
في ذلك اذ جوزوا عدم الرؤية عند حصول الشرايط محتجين باننا نرى الكبير صغيرا
وليس للسبب غير الا رؤية بعض اجزائه دون بعض مع تساوى الجمع والشرايط فلو كانت
الرؤية واجبة عند حصول الشرايط لرأينا جميع اجزائه فكنا نراه على ما هو عليه فلا نراه
صغيرا بل نراه كبيرا والوحدان يخالفه والجواب ان هذا خطأ فاننا لو جوزنا ذلك لزم
ان يكون بين ايدينا جبال شاهقة وانهار جارية ونحن لانراها وهو سفسطة واما
ما ذكره فليس بدال على مطلوبهم لوقوع التفاوت وفي القرب والبعد بالنسبة الى
الاجزاء فلهذا ادركنا بعض الاجزاء وهي القريبة دون الباقي وهي البعيدة وتحقيق النقطة
مخرج خطوط ثلاثة من المحلقة الى المرئي احدها عمود والباقيات ضلعا مثلثا فاعل
المرئي والعمود اقصر لانه يؤثر زاوية حادة والضلعان اطول لانهما يؤثران قائمة الزوايا
الثاني من الانواع الادراك السماع وهو يحصل بتبوء الهواء الصادر عن قلع او فرع
خفيف بحيث ينفلق الهواء فيدفع بعضه بعضا الى ان يصل الى القوة السامعة التي
في السماع وهو عصب مفردش داخل الاذن جعل الله تعالى فيه قوة تسمع ما يلاقى
من الاصوات وقد عرفت من قبل كيفية حصول الصوت وقيامه بالهواء وقال
بعضهم بغيره وانه لا ينفق الى الهواء ولانما ادركنا الصوت من وراء الجدار على



هيئة فان من الحال ان يبقى القوج على شكل الصوت مع صدم الجدار وهو ذو في مسامته
وهذا مجرد استبعاد من غير دليل النوع الثالث الشم وهو قوة مودعة في حلقية
الحلقة الشدي فائدتان من الدماغ في مقدمه قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم
يلحقهما صلابة الحصب خلواته تعرفهما تلك القوة الشامة وخلق في
اخرا ف عظاما مثل المصفاات فيه ثقب ينفذ الهواء التكيف براحة
ذاكرية في تلك الثقب فيصل الحدينك الزائدين فيحصل الشم النوع الرابع
اللس وهو انفع الادراكات اذ باعتباره يحفظ الحيوان مزاجه عن المنافي الخارجى
فانه لما كان مركبا من العناصر الاربعه ولكل واحد منها مقدار معين لا يزيد
عليه فاعتدل مزاجه هو بقاء تلك المقادير على ما هي عليه من غير زيادة ولا
نقصان فوهبه الله قوة سارية في جميع سطح بدنه هي اللس يدرك بها ما ينافيه فينبغي
عنه وما يلا يبه فيقرب منه بحيث تبقى تلك المقادير المعينة على ما هي عليه
فلهذا كان انفع الادراكات لكونه دافعا لنضر بخلاف باقي القواسم والشم والذوق
وغيرهما فانها جالبة للنفع ودفع الضرر اقدم من جلب النفع لان النفع لا
يصل الى البدن الا بعد ان يكون على الاعتدال وبقائه على الاعتدال وبقائه
انما هو بدفع الضرر فيكون اقدم وهل هو قوة واحدة او اكثر ذهب الجمهور من الحكماء
الى الثاني وقسموه الى قوتين اربعة الاول الحاكم بين الحار والبارد الثاني الحاكم بين
الرطب واليابس الثالث الحاكم بين المصلب واللين الرابع الحاكم بين الخشن
والاملس بناء منهم على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد وذهب
آخرون الى انه قوة واحدة تترك جميع هذه الكيفيات قال في الناهج وهو الاول
النوع الخامس الذوق وهو قوة خلقها الله تعالى في سطح اللسان تحت الجلد
ولا يكفى فيها بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنفعلة عن طعم ذي
الطعم وتلك الرطوبة منبثقة عن الحرفين اللذين تحت اللسان المولدين للعاب
ويجب خلق تلك الرطوبة من الطعم لانها لو كانت ذات طعم فان كان مماثلة للذوق

برمنگھم

الحجم عدد ١
سبق من

به منعوتاً وهو هنا كذلك لأن الحركة تنفعت بكونها سريعة وبطئته دون الجوهر فانه لا ينفعت بهما لكن
 لا بد من لا تنها إلى محل جوهر ولازم للتسلسل لأن المرض هو ذلك لا يقوم إلا بالعين فذلك الغير لا ينجح أمان
 يكون جوهر أو عرضاً فان كان جوهرًا ثبت المطلوب وإن كان عرضاً افقر إلى شيء آخر يقوم به وينقل الحكم
 ونقول فيه كما قلنا في الأول بلزيم اما التسلسل أو لا تنها إلى محل جوهرى يقوم به وهو الملم النوع الرابع
 انه يجوز عليها البكاء خلافاً للاشاعة وتحرير البحث هنا ان نقول العرض على قيمين فار وغير قار
 فالقار هو الذى يجمع اجزائه في الوجود كالسواد والبياض وغير القار هو الذى لا يجمع اجزائها
 في الوجود بل يتعاقب ساعة فساعة بحيث ينعدم المتقدم ويوجد المتأخر اذا عرفت فنقول
 لا شك في عدم بقاء العرض غير القار واما القار فهل هو باق ام لا فنقلت المعتزلة والمعتقون
 نعم هي باقية وادعى ابو الحسين هنا الضرورة وذلك لا تلحق كما يحكم ببقاء الجسم لكن شاهدناه في الزمان
 الاول كما يحكم ببقاء العرض الحال من غير فرق بينهما وخالفنا الاشاعة في ذلك وقالوا الاعراض
 مطلقا غير باقية بل توجد انا فانا وهذا متوجه في غير القار واما القار فلا لما قلناه احتجوا بان
 البقاء عرض فلو ثبتت الاعراض قام العرض بالعرض اجيب باننا نمنع كونهم ضاباً لحواس عقلية
 وهو عبارة عن استمرار الوجود من الزمان الاول الى الثاني سلمنا لكن يجوز قيام العرض بمثله وقد
 تقدم الخامس انه لا يمكن حلول عرض واحد في محلين والحلول عبارة عن اختصاص احد الشئيين
 بالآخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر كالسواد الذي في المحل اذ عرفت هذا
 فنقول لا يجوز ان يكون عرض واحد في محلين لوجهين الاول انه لا يعقل حصول جسم واحد
 في مكانين كما لا يعقل حلول عرض واحد في محلين وفيه نظر فانه قياس المرض على الجسم فلو صح
 ذلك لا متع ان يحصل عرضان في محل واحد كالسواد والعلم والحركة وغيرها الثاني انه قد
 تقدم ان المحل هلته في تخصص العرض فلو حل المرض في محلين بلزيم توارد عليتين نامتين على
 معلول واحد تنقصى وهو محمى كما يحى وخالف ابو هاشم في هذا الحكم حيث جوز قيام العرض
 بمحليين كما زيد كالتأليف وقد تقدم البحث فيه وكذا جماعة من الاولين ذهبوا الى ان العرض
 الواحد يقوم بمحليين لا بمعنى ان العرض الحال في احد المحلين حال في الآخر بل ان العرض الواحد
 حال في مجموع متبئين صار الاجتماعهما محلاً واحداً له كالحياق والقدرة والعلم قوله

من من
 على بعض اصناف
 فتلانها والتقابل
 ان الفرق بينهما ولا
 والاختلاف انما هو بالان
 انما هو بالان
 فتلانها والتقابل
 ان الفرق بينهما ولا
 والاختلاف انما هو بالان
 انما هو بالان

وقول بعض الاول علم ان الاضافة على قسمين متحدة وهي التي يتقابل فيها كالاخوة والجوار ونحوهما
 وهي التي يختلف طوعاها كالاخوة والبنوة فقال بعض الاول ان الاضافات المتفقة عرض
 واحدة فأم محتملين وهما المضافان فان الاخوة كما هي قائمة بهذا الاخ كك هي قائمة بذلك الاخ وكذا
 الجوار وهذا باطل فان اخوة هذا الذاك فأم به واخوة ذلك لهذا فأم به فليس هناك عرض
 واحدة فأم محتملين غاية ما في الباب ان الطرفين متحدان السادس ان الاعراض حادثة
 وقد تقدم بيانه قال البحث الخامس قول هذا البحث من الامور العامة لكل واحد من
 الجواهر والاعراض وينقسم الى اقسام الاول في تقسيم النعائير اعني اللذين يمكن ان يوافق
 احدهما الاخر الى التماثل والاختلاف والتقابل ونقريه ان نقول العقل هو الصورة
 الحاصلة في الذهن فكل معقولين حصلا في الذهن اما ان يكون المفهوم من احدهما تمام
 بحيث يكون كل منهما ساسا مستدرا في المعقولة الا ان كان الاول فيهما التماثل كزبد و
 عمر فان الذي يفهم من زبد وهو الحيوان الناطق هو بعينه المفهوم من عمر وهو يختلفا
 بعوارض مختلفة كما في الوضع والكيف وغير ذلك والمراد بتبام الماهية في قول الصنف
 ان تساوي في تمام الماهية هو النوع اي يكون نوعهما واحدا وان كان الثاني وهو ان لا يكون المفهوم
 من احدهما تبامه هو المفهوم الاخر فهما المختلفان كالسواد والبياض فان المفهوم من السواد
 لون قابض البصر ومن البياض مفرق للبصر والمختلفان اما ان يمكن اجتماعهما في قول واحد
 باعتبار واحد ولا فان كان الاول فهما التماثلان لثلاقيهما في المحل كالسواد والحركة وان كان
 الثاني فهما المتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة في وقت واحد
 فاللذان يشتمل الايجاب والسلب وقولنا لا يجتمعان في ذات واحدة احتراز من الشيئين اللذين
 يجتمعان في الذات الواحدة كالملاقيين المحتتمين في المحل الواحد كالبياض والسكوب
 وقولنا من جهة واحدة ليدخل فيه التضاد فان كالاخوة والبنوة فانها يجتمعان في ذات
 واحدة من جهتين كزبد مثلا فانه قد يكون ابا العمر وابنا خالد وقولنا في زمان بنيتها على ان
 المتقابلين قد يتعاقبان على لذات في زمانين فان الجسم قد يكون اسود في زمان ثم يصير
 ابيض في زمان اخر اذا تقرر هذا فالتقابل جنس تحت اربعة انواع وهما الضدان والمضافان

المتقابلان في الماهية
 متشابهين
 في الماهية
 في الماهية

في الحجم الطبيعي وقولنا في وقت واحد لا يدخل فيه الاشياء المتضادة لجواز ان يتعاقب في وقت مختلف
 وقولنا يمكن ملوها فيه على التعاقب تأكيد لذلك وقولنا وقد يخلو محل عنهما اما لعدم المحل
 او لوجوده وعرائس عنهما كالمحوى الخالي من جميع الالوان واما الحقيقي فهو ما ذكرنا مع قيدا خروجه
 وبنيهما غاية التباعد كما قال المصنفان الذاقان الوجوديتان اللتان لا يجتمعان في محل واحد وبنيهما
 غاية الخلاف كالسود والبياض فان هنا انواعا كثيرة واقعة امتداد واحد كالسود والحمر
 والخضرة والصفرة والبياض مثلا وهذا الامتداد هو انهما السود والبياض غاية التباعد
 فيكونان ضدتين والبواقي ليست كذلك بل بعضها اقرب من بعض فلا يدخل تحت التضاد بهذا
 الاعتبار بل باعتبار الاول فيكون اعم من الثاني فعلى التعريف الاول يجوز للواحد تضاد
 كثيرة كما عرفت من السود فان جميع الالوان غير السود ضنده لا يجامعه في موضوعه
 بذلك الاعتبار وعلى التعريف الثاني لا يكون للواحد تضاد واحد لا ناشط فيه
 غاية التباعد وغاية التباعد بين المرضين لا يحصل الا اذا كانا الطرفين قوله ولا يبرهن تضادا
 للجناس وذلك مما علم بالاستقراء سواء كانت تلك الالوان عالية واسافة او متوسطة
 ان قلت الخيزر والشرجسان مع انهما ضدتان قلت فمنع كونها جنسين سلمنا لكن يمنع
 كونهما ضدتين من حيث ذاتهما بل من حيث تقابلها من حيث الكمالية والنقص
 ذلك لان الخيزر حصول كل الشئ والشرج عدم ذلك الكمال عن الشئ القابل له فبنيهما
 تقابل لعدم والملكية قوله ولا الانواع الا اذا دخلت تحت جنس اخر ذلك ايضا
 علم بالاستقراء ان قلت الشجاعة والتهور نوعان متضادان داخلان تحت جنسين
 اما الشجاعة فلا دخل تحت الفضيلة واما التهور فلا دخل تحت الرذيلة والشجور
 المحر نوعان بينهما تضاد وليس ادخلين تحت جنس اخر اما الجواب عن الاول فهو ان
 تقابلها لا من حيث ذاتها بل من حيث كون الشجاعة فضيلة والتهور رذيلة وهما
 عارضان لهما ومن الثاني بانها جوهريان والبحث في انواع الاعراض قوله والتضاد
 قد يخلو عنهما التضاد بالنسبة الى المحل بل اقسام الاول ان يخلو المحل عنهما معا
 ولا يتصف بالوسط كما هو الخالي عن السود والبياض من باقي الالوان الثاني ان يخلو

لا نقضها وهذا الذي لا يثبت
 لا نقضها وهذا الذي لا يثبت
 لا نقضها وهذا الذي لا يثبت
 لا نقضها وهذا الذي لا يثبت

لا نقضها وهذا الذي لا يثبت

بالوسط كالفاطر الخالق من الحرارة والبرودة الثالث ان لا يخلو عن احدهما بل اما هذا واما ذاك على
 الانفصال الحقيقي كالحركة والسكون فانه الجسم لا يبدل ان يكون كاشا اجمالا يكون ضرورة لا
 اما ان ينفصل او لا فلا ظل متحرك والثاني ساكن **قال** النقيضان الخ **قول** القسم الثاني
 من اقسام التقابل التناقض النقيضان هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان في الحقيقة
 ولا يكذبان وذلك على معنى احدهما في المفردات كقولنا انسان ولا انسان فانهما لا يصدقان
 معاً على شئ من الاشياء ولا يكذبان عليه وثانيهما في المركبات وهو عبارة عن اختلاف
 قضيتين بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لاذة صدق احدهما كذب الاخر كقولنا الانسان
 كاتب الانسان ليس بكاتب فقيدهما بالاختلاف بالقضيتين يخرج اختلافاً زوياً فيقيد
 الاجاب والسلب فيخرج اختلافهما بالجملية والشرطية وغيرها ويقيد لاذة يخرج ما يقتضيه
 ذلك لاذة بل اما بخصوص المادة كقولنا كل انسان حيوان ولا شئ من الانساب
 بحيوان او لا يجاب قضية وسلب لازم ومحمولها هو انسان زيد ليس بناطق فانه لا
 الاختلاف بواسطة ان سلب لناطق مستلزم لسلب الانسان وهذا القسم له شرائط
 في جانب الموضوع وشرائط في جانب المحمول يرجع حاصلها الى واحدة النسبة الحكمية في
 القضيتين وتفاصيل ذلك واحكامها كلها مذكورة في المنطق ثم هذا القسم له خواص مما قال
 بها عن باقي اقسام التقابل احدها ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان بخلاف
 البواقي فان الضدين قد يرتفعان كما عرفت وكذا المضادان يرتفعان لخلو الحمل عنهما و
 العكس والممكن ايضا يرتفعان لخلو الحمل عنهما والعدم والممكن ايضا يرتفعان لعدم الحمل
 او عدم استعداده على المشهور وثانيهما انه تقابل بحسب القول والعقل بخلاف البواقي
 فاما متعابله بحسب الوجود الخارجي واما التناقض فيحسب القول والاعتقاد بمعنى القولين
 متقابلان واعتقادهما ايضا كذلك **قال** العدم والممكن الخ **قول** هذا هو القسم الثالث
 وهو تقابل العدم والممكن وعرفنا بانها نقيضان يختص موضوعهما كالعدم والبصر فان
 محلهما واحد فان عدم البصر لا عن اى شئ كان بل عن كل خصوص يمكن انصافه
 بالبصر بخلاف التناقض كانسان ولا انسان فان لا انسان عدم الانسانية عن اى عمل

لا نقضها وهذا الذي لا يثبت

لا نقضها وهذا الذي لا يثبت
 لا نقضها وهذا الذي لا يثبت
 لا نقضها وهذا الذي لا يثبت

(٢٢)
 ولا يجوز التسلسل
 والنزول والارتفاع
 بالاعتبار والاعتناء
 لا يعقل معها إلا
 والتضاد والالتزام

كان ثم هذا القسم ينقسم ايضا على قسمين احدهما مشهورى وتايها تحقيقى اما المشهورى فالملكة
 كل موجود في موضوع من شأن ذلك الموضوع ان يتصف به ويمكن ان يعدم عنه واذا عدم
 لم يمكن ان يعود والعدم هو عدم ذلك الموجود في وقت امكان وجوده فيه فالملكة كالصبر
 والسن والبشر والشعر في الراس وقتها والعدم هو العى والدمر والصلع في وقت الصبر و
 السن والشعر فعدم البصر عن الحجر وقبل ان يفتح عينيه وعدم السن عن الطفل قبل ان
 ينبت له السن وعدم الحجية عن الصبي لا يكون من عدم الملكة لا مكان الانتقال الى الوجود
 واما عدم البصر عن الجزء وبعد فتح عينيه او عن الانسان وعدم السن عن الرجل وعدم شعر
 الحية عنه فن عدم الملكة واما التحقيقى فهو اعم فالملكة هناك موجود في موضوع اعم
 من ان يكون الموضوع من شأن شخصه ان يكون له ذلك الوجود ووقتة تقدم او من
 شأن شخصه في وقتة كعدم الحجية عن الامر داو من شأن نوعه كعدم الحجية عن المراءة
 او من شأن جنسه كعدم الذكورة عن المراءة وكعدم البصر بالنسبة الى شخص من الخلد فان
 طبيعة الشخصية والتوعية غير قابلة للبصر لكن طبيعته الجنسية كالحوان قابلة فالتقسيم
 الاول اختم من الثاني **قال والتضاد فان الخ اقول** هذا هو القسم الرابع من اقسام
 التقابل واعلم ان الاشياء باعتبار ثقلها على غير بين احدهما ما لا يتوقف ثقلها
 على ثقل الآخر وهو ما عدا المضاف فلها عرف المصنف المتضاديين بقوله وهما الاثنان
 لا يعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر ثم ان هذا القسم ايضا ينقسم الى قسمين احدهما مشهور
 والاخر حقيقى وذلك لان المضاف اما ان يكون له وجود غير اعتبار كونه مقيسا الى
 الاخر فالاول هو المشهورى كالاب والابن مثلا من حيث هما اب وابن فان كل
 واحد منهما لا يعقل الا مقيسا الى الاخر ولهما وجودان اخران وهما ذات كل واحد
 منهما والثاني هو الحقيقى كايوة الاب وبنوة الابن فانه ليس لهما وجود في الخارج
 عن كون كل واحد منهما مقيسا الى الاخر **قال والتحج اقول** اختلاف الناس
 في وجود الاضافات والاعتناء فقال الحكماء انها موجودة في الازدهان اقتص
 الحكماء بان العقل يحكم بفوقية السماء مثلا حكما صادقا مطابقا للواقع والفوقية

الكل في تضاد

وَمَا يَسْجُدُ لِلْجَمْعِ مِنْ
بَيْنِ الثَّانِيَيْنِ إِذْ هُوَ مَبْنِيٌّ
عَلَى لَوْنِ الْفَاتِ وَلَوْ أَنَّهَا
مُنْقَطَعَةٌ وَالْمَوَاضِعُ فِيهَا
النِّسْبَةُ إِلَيْهَا وَأَمَّا جَمْعُ
الْمُخْتَلَفَيْنِ عَلَى الثَّانِيَيْنِ
وَالْمُتَعَالَيْنِ مَدْنٌ

لا يجوز ان يكون امرًا عديمًا لانها تقضي الغوئية الصادقة على المعلوم فليكون عديمته لا ساقلة
كون صفة العدم شريطة واللازم شئونه واذ كان اللا فوقية عديمة تكون الغوئية نبوتية
وهو المطلوب احببت المتكلمون بانها لو كانت موجودة في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل
فكذا المزور بيان اللازمة ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت صفة قائمة بحمل
فيكون لها اضافة الى ذلك وتلك الاضافة ايضا تكون موجودة في الخارج فنكون قائمة بحمل
ونقل الكلام اليه ولزم التسلسل وهو محذور وهو لازم على تقدير وجود الاضافات في الخارج
فلا تكون موجودة في الخارج وهو المطلوب قال شيخنا في هذا نظر لان القائل بعدم الاضافات
موجود في الخارج وح لا يتم الدليل انه لو قال قائل لو كانت الاضافات موجودة في الخارج
لكانت صفة قائمة بالحمل فيكون لها اضافة الى ذلك الحمل وتلك الاضافة ايضا تكون
موجودة قلنا ممنوع لان القائل بوجود الاضافات لا يقول بوجود كل اضافة بل بوجود بعض
الاضافات دون بعض فاجاب حيث بان ان يكون اضافة الاضافة من الاضافات التي لا وجود
لها في الخارج قال رحمه الله تعالى **اقول** قد عرفت انقسام كل معقولين الى ثلثين
المتقابلين والمتقابلين وعرفت ان المتقابلين لا يجتمعان والمتقابلين غير المتقابلين
يجتمعان بقي البحث في الثلثين فقال رحمه الله انهما لا يجتمعان ايضا كما ان المتقابلين وهو
مذهب الاشاعرة والاول خلاف المعتزلة **احتم** الاولون بانها لو وحدوا في محل واحد لم
يكن بينهما ما يرفع كونهما اثنين وذلك محال لان التعدد يقضي التميز وانما قلنا انه لو كان
عليهما ما يرفع كونهما اثنين لان التميز انما يكون باحدا من الثلاثة اما الذات او اللوam او العوارض
والاقسام الثلاثة هنا صنفية اما الذات واللوان فانها حاصلة لكل منهما والا لما كانا
مثلين واما العوارض فانها انما تكون بحسب الحمل فاذا كانا معا في محل واحد فكل ما يرض
الاحدهما بحسب ذلك المحل يرض الآخر ايضا بحسبه فلا تمايز فقد بان انه لو اجتمعا
لما امتاز او عدم امتيازهما محال والا لما كانا اثنين والفرق بينهما اثنا هفت **قال**
المعقول **اقول** انقسام العقول الى الواحد والكثير من الامور العامة الشاملة للوجود

جميع بيننا
الكل في هذا

المفتي

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

ولا عرض فالمعقول ما ان يكون منقسما اولا يكون منقسما فاول هو الكثير ولكن هو الواحد وهو اما
 يكون واحدا بالذات او بالعرض لان عدم قبول لقسمة اما ان يكون لغيره وهو الواحد بالعرض
 كالعرض الحال في الجوهر المفرد او يكون لذاته وهو الواحد بالذات وهو الجوهر المفرد ثم الواحد بالذات
 قد يكون واحدا بالمتخصص وهو ان يكون مانعا من الشراكة كالزبد فان شخصه واحد لا اشتراك
 فيه وقد يكون واحدا بالمتخصص فلا جرم يكون له جنسان احدهما تقضي الكثرة والاخر تقضي
 الوحدة فجدة الكثرة اثبات متفق فهو الواحد بالتوحي كزبد وعمران نوعهما واحد وهو
 الانسان وان كانت مختلفة فهو الواحد بالجنس قد يكون قريبا ومتوسطا وبعيدا فالواحد
 بالجنس القريب فكما قلناه هو الانسان والفرس فان الحيوان جنس قريب لهما والمتوسط اما
 بمرتبة واحدة كالانسان والشجر فانهما واحدان بالجنس المطلق او بالبعيد كالانسان
 والعقل فانهما واحدان بالجوهر وهو جنس بعيد لهما فالواحد بقول بالتشكيك على هذه
 بالاولوية وعدمها فان الواحد بالذات اولى بالوحدة من الواحد بالجنس وهو القريب اولى
 منه بالمتوسط والبعيد فالأخاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي العرض تكافؤ
 في الكم يسمى مساواة وفي الكيف تسمى مشابهة وفي المضاف يسمى مناسبة وفي الشكل يسمى
 مشاكلة وفي الوضع يسمى موازاة وفي الاطراف تسمى مطابقة قوله والواحد بالنوع كقوله
 بالمتخصص الخ لان النوع لا بد له من اشخاص لانه القول على كثيرين متفقين بالحقيقة ثم تلك
 الاشخاص قد تكون ذهنية لا غير كالاعتقاد وقد تكون خارجية ذهنية فالخارجية قد تكون
 واحدا لا كالشمس فان نوعه منحصر في شخصه خارجا وقد تكون اكثر كالانسان وغيره من
 الانواع والواحد بالجنس كثير بالنوع لان الجنس لا بد له من انواع لانه القول على كثيرين مختلفين
 بالحقيقة قوله والواحد بالمتخصص الى اخره اعلم ان الواحد بالمتخصص اما ان يصح عليه الانقسام
 او لا فان كان لا لول اما ان يصح عليه الانقسام لذاته وهو القدر وهو عرض يقبل القسمة
 لذاته والقسمة وهي مكان ان يفرض فيه شئ غير شئ اخر كما لا بعد الثلاثة فانه يمكن ان يفرض
 في كل واحد منها طرف غير طرف اخر ويصح الانقسام عليه لغيره كالجسم الطبيعي فانه يقسم
 لانقسام الابعاد القائمة به فالجسم على قسمين طبيعي وطبيعي فالعالم هو نفس المقادير الثلاثة

الانسان والفرس فان الحيوان جنس قريب لهما والمتوسط اما بمرتبة واحدة كالانسان والشجر فانهما واحدان بالجنس المطلق او بالبعيد كالانسان والعقل فانهما واحدان بالجوهر وهو جنس بعيد لهما فالواحد بقول بالتشكيك على هذه

ولما كان الواحد لا يكثر
 من الوجود الا بغيره
 فان الواحد لو كان متحققا
 في نفسه لكان متحققا
 في غيره من غير ان يكون
 له وجودا مستقلا
 (٧٥)
 على ما بينا في الجواب
 ان كان واحدا منا ما لم يكن
 يكون الواحد كثيرا ما لم يكن
 واحدا من

ان كان الواحد
 لا يكثر

ان كان الواحد
 لا يكثر

اعرف طول العرض والعق وانما سمى تعليميا لانه انما يجب عن اهل التعاليم اعني اصحاب العلوم
 الرياضية والطبيع هو محل هذه المقادير يسمى طبيعيا لان الجسمانية بالنظر الى طبيعته
 وان كان الثاني فاما ان يكون ذا وضع اي يمكن ان يشاهد اليه اشارة حسية ولا يكون قائما
 كالنقطة فانها طرف الخط الموجود المشار اليه كما لنفس الناطقة عند من ثبت تجرد
 ومن جملة اقسام الواحد الوحدة فان الواحد هو ما لا يقسم الى الاقسام المتقدمة
والفالح اقول الوحدة والكثرة من المعلومات البدئية فلا يفتقر في تصورهما الى
 اكتساب تعريف وما يقال في تعريف الوحدة بانها عبارة عن كون الشيء لا ينقسم والكثرة
 بانها عبارة عن كونها متقسمة بانها تعريف لفظي عامه متبدل لفظا حتى يلتقط جلي وهما
 من العقولات الذاتية بالحاصل في المراتبة الثانية من العقل فليس لهما في الخارج متحقق
 بذاته ما فاما متعقل الشيء او لا تم متعقل كونه واحدا وكثيرا فالوحدة والكثرة عارضا
 للعقول ولا ولا يصور قيامها بانفسها بل مجرد ضماهما ان اعتبارا وان قد نازع في
 ذلك قوم من الاولاد وجعلها معرضين موجدين في الخارج لزوم التسلسل باللازم بطا للمزوم
 مثله بيان الملازمة لهما لو كانت موجودة في الخارج لكانت لا تخ امان ان يكون واحدة او
 كثيرة لا جازان يكون كثيرة ولا لزوم انشاء الشيء بمنا فيه لان الكثرة صافية للوحدة
 فتكون واحدة فيكون لها وحدة وتلك الوحدة تكون موجودة في الخارج ايضا ونقل اليها
 ونقول فيها كما قلنا في الوحدة الاولى ويلزم التسلسل قال شيخنا فيه نظر فان الوحدة هي
 عبارة عن كون الشيء غير منقسم كما قلنا ولا شك في ان هذا المعنى موجود متحقق في
 الوحدة سواء اعتبرناه او لا فنقول له يكون لها وحدة اخرى قلنا ممنوع فان وحدة الوحدة
 عينا واما الكثرة فلا لهما لو كانت موجودة في الخارج لكانت لا تخ امان ان تكون قائمة
 ببعض اجزاء عليها او بكل واحد واحد من اجزائه لا جازان يقوم ببعض اجزاء عليها
 والا لكان الواحد كثيرا ولا بكل واحد واحد من اجزاء عليها والا لزم منه فساده لان
 ان يكون الواحد كثيرا ايضا الثاني ان يكون العرض الواحد قائما بحال متعددة وانفسا
 باطلان وهما لا زمان من فرض وجود الكثرة خارجا وهو المطلوب وفيه نظر لجزان

يكون قائمة بالمجموع
 لا يصحف القدم
 ما لا يوجد اول
 بالقدم
 قال من
 لا يصحف القدم
 ما لا يوجد اول
 بالقدم
 قال من

يكون قائمة بالمجموع
 لا يصحف القدم
 ما لا يوجد اول
 بالقدم
 قال من

يكون قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع قال الثالث الموجود الخ أقول فتم الوجود الى الحد
 والمحد ثانيا من الامور العامة وهي فتم حقيقة لا يجمعان ولا يرتفعان الموجود اما
 ان يكون لوجوده اول ولا يكون فالاول والحدث والثاني القديم فالقديم فتم المتكلمون
 بامر من متلازمين احدهما ما لا اول لوجوده وثانيهما لا يبقهما القدم وكذا الحدث اما الذي
 لوجوده اول والذي سبقه القدم فالقديم عند اصحابنا والمحققين من المعتزلة كابي الحسين
 هو الله تعالى لا غير خالف في ذلك جماعة وعند الاشاعرة هو الله تعالى وصفاته
 وعند متبني الاحوال هو الله تعالى واحواله الحسنة كما يقول ابن هاشم وعند الفلاسفة
 هو الله تعالى والعالم مجلسته وعند الحرانيين القدماء خمسة اثنان حيان فاعلاها الله
 تم والنفس وواحد منفعل غير حي هو الهبولي واثنان لاحيان ولا فاعلان ولا منفعلان
 هما الدهر والحلا والحق خلاف هذا كله لما ياتي من دليل التوحيد والدلالة على كون
 جميع ما عدا محدثا والحدث عندها هو ما عدا الله سبحانه وعند الاشاعرة والشيعة
 ما عدا الله تم وصفاته وعند الحرانيين ما عدا الحسنة واما الحكماء فيفسرون الحدث
 بامر فتم المتكلمون وتقرير كلامهم ان نقول قالوا تفسير الحدث كما ذكرتموه انما
 يتاقي بالنسبة الى بعض اجزاء العالم ولا يتاقي بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزائه ولا
 بالنسبة الى كل العالم اما الاول فهو الله لا يتاقي بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزاء العالم
 فلان سبق الشيء الى الشيء يقال على حث معان الاول السبق بالعلية كسبق حركة الاصبع
 على حركة الخاتم فاننا تصور حركة الاصبع اولا ثم يتبعها حركة الخاتم وان وجدنا معاني الزمان
 الثاني السبق بالذات ويقال لها السبق بالطبع ايضا كسبق الشرط على الشرط والواحد
 على الاثنين والفرد ببنية وبين الاول ان السابق في القسم الاول يلزم من وجوده وجود
 الثاني بخلاف هذا فانه لا يلزم من وجود الواحد وجود الاثنين الثالث السبق بالزمان
 اما ما لم يمتد كسبق الامام على الاموم في الحراب او بالعقل كسبق المجلس على النوع الرابع
 السبق بالتدريج كسبق العلم على منعه والتي على اتمه الخامس السبق بالزمان كسبق الاب
 على ابنه وسبق عدم الشيء على وجوده لا يمكن ان يكون بالوجه الاول لان القدم ليس

عامة للوجود ولا بالوجود^{المتن} لانه يبيح فيه السابق والسبوق والوجود لا يجمع العدم ولا بالثبات^{المتن}
 بالرتبة والوضع وهو ظاهر ولا بالاربع لعدم كون العدم اشرف من الوجود فلم يبق الا الحاضر
 ومعناه حان زمان عدمه سابق على زمان وجوده والزمان يستلزم الحركة لا زماً مقدارها
 والحركة تستلزم الجسم لانه معروضها وكل حادث يستلزم سبق حادث اخر فان انتهى
 الحادث لا يكون مسبوقاً بالعدم بالتفسير المذكور ثبت ان التفسير المذكور لا يتأتى بالنسبة
 الى كل واحد واحد من اجزاء العالم وان لم يثبت وجود حوادث لا اقل لها وقد احكمتموه
 فتعين الاول واما الثاني وهو انه لا يتأتى بالنسبة الى كل العالم فلا ان الزمان اما ان
 يكون جزء من اجزاء العالم او لا والثاني محال والا لزم ان يكون نفس واجب الوجود لا ان
 العالم عنده كل موجود سوى الله تعالى فالغاير للعالم هو الله تعالى ولازل ايضا محال لان
 كون مجموع العالم مسبوقاً بالعدم بالزمان يستلزم سبق الزمان على نفسه وهو محال واذا
 لم يكن التفسير المذكور يتأتى بالنسبة الى كل العالم ولا الى كل واحد واحد من اجزائه فلا بد
 ان يفسر بما هو اعظم من ذلك وهو ما كان مسبوقاً بالغير فان لم يكن اجتماع السابق والسبوق
 هو الحادث الذي فسرتموه اعني الزماني وان لم يمكن فهو الحادث بالذات ومعناه ان الممكن
 من حيث هو لا يستحق الوجود لذاته وان وجد يكون وجوده بغيره فلا استحقاق له بالوجود
 سابق على الوجود لان ما بالذات سابق على ما بالغير واما قلنا انه لا يستحق الوجود
 لذاته ولم نقل يستحق الوجود لانه لو استحق الوجود لكان متمتعاً وقد فرضناه ممكناً
 واما قلنا ان لا استحقاق الوجود السابق على الوجود ولم نقل على استحقاق الوجود لذاته
 بلزم ان يكون الممكن ان لا يستحق الوجود ولم يوجد بعد جماعاً لانه مستحق للوجود بالغير
 وحينئذ لا يكون ممكن من الممكنات قديماً ما وحدها انه وهو موصوف بهذا الحادث والفرق
 بين هذا الحادث وبين الحادث الزماني فرق ما بين العام والخاص والحادث الزماني لا يجمع
 القديم الزماني والحادث الذي يجمع القديم الزماني ولهذا قالوا بان العالم قديم الزمان
 وان كان محدثاً بالذات فاجاب المتكلمون عن هذا الكلام باننا لا نسلم حصر السبق فيما ذكرتم
 بل لا بد له من دليل وان تمسكنم بالله مستقراء فهو غير مفيد لليقين ثم ان هنا قسمين

(٦٩)
 لا يمتنع في القائل
 الكرامة فلا يلزم
 ولا يلزم التسلسل
 من الصفات الاعتبارية
 والحدوث والقدم
 ضعيف من غير

أخر من السبق ليس من المحذور وهو سبق بعض أجزاء الزمان على بعض كالأس على اليوم فأنه
 ليس بالعلية لوجهين الأول أنه لو كان بالعلية لزم تأخير المعلوم في الوجود وهو محذور وببانه ظاهر
 الثاني أن أجزاء الزمان متساوية في الماهية فليس محتمل أن يكون بعضها سببا لغيرها لذاته وبعضها
 معلولا ولا بالذات أما أولا فلنستأجر الأجزاء كقلنا وأما ثانيا فلا شتاع لاجتماع المضامين هنا
 في الوجود وإمكانه بالتقدم للذات لا بالزمان ولا للكان للزمان زمان آخر ويتسلسل وهو
 محذور ولا يشرف لتساوي الأجزاء في حد ذاتها شرفا ولا بالوضع وهو ظاهر فيكون نوعا آخر من
 التقدم وهو السابق بتقدير الزمان ويكون حينئذ سبقا لعدم على الوجود في نفسه المحذور
 بهذا المعنى فيكون عاما في تقدم العالم ولا جزاء وكذا الكلام في تقديم الباقي نعم على العالم
 وهو أن لا يوجد ما وجوده أزمنة لها الكار فأنه تعالى سبوقها ولا يشترط وجود زمان
 مصاحب له تعالى ولا يلزم القدم ويتسلسل الأريسة ولما كانت هذه المسئلة من
 المسائل المهمة استوفينا فيها الكلام **قال** والمحذور والقديم الخ **اقول** ذهب المشهور
 إلى أن القدم والمحذور اعتباران عقليان يجهلان في الذهن عند اعتبار الماهية وسبق
 غيرها أو سبق عدمها عليها أو عدم سبق عمرها وعدمها عليها فلا أول حدوث والثاني قدم
 وليس من الصفات الحقيقية والاعتيان يخالف في ذلك الكرامية حيث زعموا أن المحذور
 من الأمور الخارجية وبعض الأشاعرة وهو عبد الله بن سعيد حيث حكم بأن القدم من
 الصفات الحقيقية الخارجية واستدل على مذهب التحقيق بما تقر به أن نقول لو لم يكن
 أعنى القدم والمحذور من الأمور الاعتبارية للزم أما التسلسل وانصاف الشيء بما ينافيه
 واللازم بقسميه باطل فالمرزوم مثله بيان الملازمة أنهما لم يكونا ذهنيين لكانا خارجيين
 لعدم الواسطة وكل موجود في الخارج إما قديم أو حادث فافهمنا ح قدم أو حدوث فان
 كان القديم حادثا لزم انصاف الشيء بما ينافيه وان كان قديما كان له قدم ونقلنا الكلام
 إليه ولزم التسلسل وكذا نقول والمحذور أن كان قديما لزم انصاف الشيء بما ينافيه وان
 كان حادثا كان له حدوث ويلزم التسلسل وفيه نظر لحرز أن يكون قدم القدم عينه وكذا
 حدوث المحذور فلا يلزم حينئذ يتسلسل وأيضا فأنما إذا كانا ذهنيين فما ثابتا أن

الكلام في القائل
 والقديم
 والمحذور
 هو غير ثابت

والقديم لا يجوز ان يكون له وجود في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر
 لا في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر
 لا في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر
 لا في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر

فلا بد من ان يكون له وجود في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر
 فليس في الامور الاعتبارية والامور الاعتبارية تقطع بافتقار الاعتبار وليس كان الامور
 الخارجية قال والقديم لا يجوز ان يكون له وجود في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر
 قد ذكرنا في بيان حدوث الاجسام فلا وجه لاعادته قال والمحذور لا بد ان يكون له وجود في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر
 اكثر التمكن الى ان الحكم يكون كل حدث مفقور المحذور في مركزه فجملة كانه لا بد ان يكون له وجود في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر
 فان الحوادث اذا احس بصوت الخشبة اسرع في مشيها وان لم يصبر لحدوثها وليس ذلك الا انه مرور في
 حلقته ان هذا الصوت الحادث لا يكون الا من حدث ولا حاجة في ذلك الى توسط بيان امكان
 بناء منه على ان الحادث علة الاحتياج والاضاف لما كان عنده ان علة الحاجة هي الامكان
 استدلل على كون الحادث مفقور الى المؤثر باثباته ممكن وكل ممكن مفقور الى المؤثر اما الصغر
 فلان الحادث كما عرفت هو كذا لم يكن ثم كان، ففلا تفسد تارة بالعدم واخرى بالوجود
 فيكون ما بلاهما والاستحالة تصان بهما لكون الماهية تنصف بالوجود والعدم لا لذاتها
 هو معنى امكانها فقد بان كل حادث ممكن واما الكبري فلان الممكن لما لم يكن وجوده و
 عدمه من مقتضيات ذاته كانا متساويين بالنسبة الى ذاته وكلما كان كان افتقرت الذات
 في انصافها باحدهما الى مرجح لاستحالة ترجيح احدهما للطرفين المتساويين لا مرجح ضرورة
 قال من هنا الخ اقول اختلاف لعقلنا فان علة الاحتياج الى الفاعل ما هي
 فذهب الحكماء الى ان علة الحاجة هي الامكان لا غير واختاره بعض المتكلمين والحق
 الطوسي والمصنف وذهب متقدموا المتكلمين الى ان علة الحاجة هي الحدوث لا غير
 وذهب ابو الحسن البصري الى انها الامكان والحدوث معا تكل واحد منهما جزء العلة
 وذهب الاشعري الى انها الامكان بشرط الحدوث واستدل الله على للذهب الاول
 بوجهين الاول ما ظهر من دليل ان الحادث ممكن وكل ممكن مفقور الى المؤثر ايضا
 فانما متى تصورنا معنى الامكان وتساوى الطرفين بالنسبة الى الذات يمكننا الحاجة التمكن
 في انصافه لجل الطرفين الى سبب خارجي ضرورة مع ذلولنا عن كونه حادثا او غير ذلك
 فلو كان علة الحاجة هي الحدوث او خبرها او شرطها لما حصل تصورهما بدون تصورهما

فلا بد من ان يكون له وجود في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر
 فليس في الامور الاعتبارية والامور الاعتبارية تقطع بافتقار الاعتبار وليس كان الامور
 الخارجية قال والقديم لا يجوز ان يكون له وجود في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر
 قد ذكرنا في بيان حدوث الاجسام فلا وجه لاعادته قال والمحذور لا بد ان يكون له وجود في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر
 اكثر التمكن الى ان الحكم يكون كل حدث مفقور المحذور في مركزه فجملة كانه لا بد ان يكون له وجود في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر
 فان الحوادث اذا احس بصوت الخشبة اسرع في مشيها وان لم يصبر لحدوثها وليس ذلك الا انه مرور في
 حلقته ان هذا الصوت الحادث لا يكون الا من حدث ولا حاجة في ذلك الى توسط بيان امكان
 بناء منه على ان الحادث علة الاحتياج والاضاف لما كان عنده ان علة الحاجة هي الامكان
 استدلل على كون الحادث مفقور الى المؤثر باثباته ممكن وكل ممكن مفقور الى المؤثر اما الصغر
 فلان الحادث كما عرفت هو كذا لم يكن ثم كان، ففلا تفسد تارة بالعدم واخرى بالوجود
 فيكون ما بلاهما والاستحالة تصان بهما لكون الماهية تنصف بالوجود والعدم لا لذاتها
 هو معنى امكانها فقد بان كل حادث ممكن واما الكبري فلان الممكن لما لم يكن وجوده و
 عدمه من مقتضيات ذاته كانا متساويين بالنسبة الى ذاته وكلما كان كان افتقرت الذات
 في انصافها باحدهما الى مرجح لاستحالة ترجيح احدهما للطرفين المتساويين لا مرجح ضرورة
 قال من هنا الخ اقول اختلاف لعقلنا فان علة الاحتياج الى الفاعل ما هي
 فذهب الحكماء الى ان علة الحاجة هي الامكان لا غير واختاره بعض المتكلمين والحق
 الطوسي والمصنف وذهب متقدموا المتكلمين الى ان علة الحاجة هي الحدوث لا غير
 وذهب ابو الحسن البصري الى انها الامكان والحدوث معا تكل واحد منهما جزء العلة
 وذهب الاشعري الى انها الامكان بشرط الحدوث واستدل الله على للذهب الاول
 بوجهين الاول ما ظهر من دليل ان الحادث ممكن وكل ممكن مفقور الى المؤثر ايضا
 فانما متى تصورنا معنى الامكان وتساوى الطرفين بالنسبة الى الذات يمكننا الحاجة التمكن
 في انصافه لجل الطرفين الى سبب خارجي ضرورة مع ذلولنا عن كونه حادثا او غير ذلك
 فلو كان علة الحاجة هي الحدوث او خبرها او شرطها لما حصل تصورهما بدون تصورهما

كان الحدوث شرطاً
 لا احتياجاً له
 ولا ضرورة
 ولا ضرورة
 ولا ضرورة

١٠) استمع ان يكون روي
 العلم الوجه وان
 يكون انظر الى روي
 مع امكان ان يكون
 يكون مؤلفا في
 الوجه الوجه اما

الثاني لو كان علة الحاجة هي الحدوث لزم الدور بمراتب واللازم بطا فاللزوم مثله بيان الملازمة
أن الحدوث كبقية الوجود لأن الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والصفة متأخرة بالطبع عن
موصومها والوجود الموصوم متأخر عن إيجاب الوجود بالذات تأخر المعلول عن علته وإيجاب الوجود متأخر
عن احتياج الأثر إليه في الوجود تأخر بالطبع واحتياج الأثر متأخر عن علته بالذات فلو كان الحدوث
علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بمراتب أربع اثنتان بالذات واثنان بالطبع فيكون متقدما مشككا
معارف وحججك على هذا الدليل بان هذا القابل يكون الحدوث علة الاحتياج لم يضر بما
فسره به بل يفسره بأنه خروج الماهية من العدم إلى الوجود وهو هذا التفسير ليس متأخرا عن
الوجود لأنه ليس صفة له بل للماهية وعلى تقدير أن يكون مرادهم ما ذكره لم يضرهم تأخير
عن علة الاحتياج التي هي فاعليته لأنهم يريدون بالعلة الغائية وفيه نظر فانه لو كان
الحدوث علة غائية للاحتياج لزم الاستغناء بعدم الحدوث اللهم إلا أن يقال إن علة الاحتياج
هي الحدوث في حالة العدم لا مطر وحديث جاز أن تكون العلة الغائية في حالة الوجود شيئا
لغيره الحدوث وهو استمرار الوجود والاستبعاد في تقديره الحالة في حالة العدم والوجود
والأولى ادعاء الضرورة على كون الامكان علة وان كان قد يحصل منه شك فيسبب تصور
الاطراف **قال الرابع الموجد في الحق** قسيم الوجود إلى العلة أعني المؤثر والمفعول
أعني للأثر ايضا من الأمور العامة فلها ذكرها ولما ذكرنا الحدوث متفقه إلى المؤثر
أردف بذكره وقسمه إلى الخاضع والموجب وتقريره ان نقول للوجود ما ان يكون مؤثرا في
غيره أي مفعولا للوجود غيره أو اثر الغيرة أي مستفيد للوجود من غيره فان كان الأول
فاما ان يكون مع امكان أي لا يؤثر ولا يفيد الوجوده أو مع امتناع ان لا يؤثر ولا يفيد
الوجود فالأول هو العلة الخاضعة والخيار والثاني هي العلة الموجبة كالنار للاهراق والكتاب
الثاني من القسمة الأولى فهو المفعول وقد اصطلح المتكلمون على تسميته موجدا والأثر
موجدا والمحرك على تسميته علة ومفعولا **قال** ولا يمكن ان تكون العلة **اقول** العلة
اما ان تكون نفس المعلول أو جزءه أو خارجة عنه والأول باطل لأن العلة متقدمة على
المعلول والنبي لا يتقدم على نفسه فحيث ان يكون اما جزءا او خارجا عنه فان كانت جزءه

遊

[illegible]

(Handwritten notes in Arabic script at the bottom of the page)

يجتمع عليه على كثرة بمعنى أن بعض أفرادها يكون واقعاً بعلة والبعض الآخر واقعاً بعلة أخرى
 وهكذا كالحجارة النوعية فإن بعض أفرادها كحجارة النار واقعاً بالنار والبعض الآخر كحجارة الماء واقعاً بالماء
 والعدد وأمثال ذلك كل واحد واقع بعلة غير علة أخرى أما إذا نظر كل فرد من أفرادها على حدة
 فإنه بمنزلة أن يجتمع له مع علة علة أخرى لما قلنا من لزوم الاستغناء حالة الاحتياج **قال**
 ولا يمكن الخ **اقول** يريدان يبين أن العلول الواحد من جميع الجهات لا يجوز أن له علة مركبة
 وتقر به أنه لو جاز ذلك لكان لا يخفى إما أن يكون لكل واحد واحد من أجزاء تلك العلة على حدة
 تأثير في ذلك العلول وفي شيء من أبعاضه أو لا في ذلك العلول ولا في شيء من أبعاضه و
 الأول باطل والأولم احتج على العلول الواحد الشخص على كثرة وقد تقدم بطلانه وكذا
 الثاني لأنه مستلزم بوجود الأبعاض لذلك العلول فيكون مركباً وقد فرض وجباً من
 جميع الجهات هذا خلف وأما الثالث فهو أن لا يكون لشيء من تلك الأجزاء تأثير في العلول
 ولا في أبعاضه فإما أن يحصل عند اجتماع تلك الأجزاء أمر باعتبار يحصل ذلك العلول
 أو لا فإما كان الثاني لم يكن ذلك العلول معلولاً لتلك العلة المركبة لأن كل واحد واحد من أجزاء
 ليس له تأثير في ذلك العلول ولا في شيء من أبعاضه والفرغ من أنه لم يحصل عند اجتماع أمر
 يقتضي ذلك العلول فلا يجوز له أن يكون ذلك العلول معلولاً لتلك الماهية المركبة وقد فرض
 معلولاً وهذا خلف وإتقان الأول يكون ذلك الحاصل بالحققة هو العلة في ذلك العلول
 لأن وجوده وحده وبعدمه اشفي وليس مرادنا بالعلة إلا ذلك وح نقتل الكلام عليه
 ونقول إما أن يكون بسيطاً أو مركباً فإن كان بسيطاً فإما أن يكون مستغنياً عن تلك
 الأجزاء أو لا فإن كان الثاني لم يكن التركيب المفروض أو لا حاصل في العلة بل إما في قابل
 العلة أن كان ذلك البسيط ليس حاصلاً من الأجزاء وفي فاعل العلة أن كان حاصل من
 الأجزاء والفرغ من التركيب مفروض في العلة ههـ ثم أن نقل الكلام إلى كيفية حصول ذلك
 البسيط من تلك الأجزاء ونقول إما أن يكون لكل واحد من تلك الأجزاء تأثير في ذلك البسيط
 أو في شيء من أبعاضه أو لا فيه وفي شيء من أبعاضه إلى آخر الكلام حتى يلزم ليس فإما أن
 الأول أي يكون مستغنياً عن تلك الأجزاء لم يكن لتلك الأجزاء تأثير في العلول ولا في العلة

لا يمكن الخ
 يريدان يبين

ولا يمكن ان يكون المعلول
من علته التامة بل
كان وجوده وقت وجود
دون ما قبله وما
بعد ان يكون له
انهم من زمان
من زمان
فيكون له
فيكون له

البيسطة فلا يكون لها مدخل في التأثير التامة وكان دركنا نقلنا الكلا في كيفية تأثيره وذلك المعلول
البيسطة ونقول فيه كالتداه في الاثر الى اخر الكلا والحاصل انه لو امكن ان يكون المعلول بسيط من
كل وجه علة مركبة للزم ما احتج على كثرة على معلول فخصي وتركيب ما فرض بساطته او
فرض ما ليس بمؤثر مؤثر واخلاف الفرض والتسلسل والاقسام كلها باطلة فثابت العلة المركبة
في المعلول البسيط باطل وهو المصنف **قال** ولا يمكن تاخر الخ **اقول** قد عرفت ان العلة
التامة ماهي وحيدئذ نقول يمنع تخلف معلولها عنها والا لزم الترجيح بلا مرجح او فرض
ما ليس بعلة تامة علة تامة وكان الامر في فتح بيان المزوم ان نقول لو لم يوجد المعلول
عند وجود علة التامة لكان وجوده حين يوجد دون ما قبله من الاوقات وما بعد
مع تساوي الاوقات بالنسبة اليه اما ان يكون متوقفا على مرجح او لا فمن الثاني يلزم الترجيح
بلا مرجح وهو محال ومن الاول لا يكون ما فرض علة تامة **هف** **قال** وعلة العدم
عدم العلة الخ **اقول** لما كان الممكن لا يقتضي لذاته شيئا من الوجود والعدم لتساوي
بالنسبة اليه افتقر في انصافه باحدهما الى مرجح خارجي وذلك ضروري ولما بين علة الوجود
منزع في تبين علة العدم فقال علة العدم عدم العلة اي في العقل مثلا اذا قيل ان
المعلول انقلا في معدوما اجيب بقولنا العدم علة ولا شك ان ارتفاع المعلول عند
ارتفاع علة ضروري واما ان ذلك الارتفاع هل هو معلل بارتفاع العلة بالذات
بامراخ ملازم له فنقول استدلال المصنف رحمه الله تعالى على كون عدم العلة علة لعدم
المعلول في بعض تصانيفه بان عدم المعلول حينئذ لا يجوز ان يستند الى اثره ولا لكان
ممتعا ولا الى وجود شيء غير عدم علة لانه عند وجود علة يجب وجوده فثابت ذلك الشيء في
الحكم اكان عند وجود علة الوجود لزم ان يكون موجودا بالنظر الى علة وجوده معدوما
بالنظر الى علة عدمه **هف** ولا ترجيح لاحديهما الا بافرضاها تامين وان كان عند اختلاف
بعض شرائط العلة او عدم جزء منها او عدمها كان يقتضي للعدم ذلك الشرط او الجزء
لا غير ولا العدم شيء غير العلة واجزاها وشرائطها لان ما عدا العلة واجزاها وشرائطها
لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه الشيء لا يلزم من عدمه عدم ذلك الشيء بالبصرة

الكل من
الكل من
الكل من
الكل من

الكل من

الكل من
الكل من
الكل من

(١٤٠) من الشينين على الحول والعلول
 والعلول والعلول من العلول والعلول
 من العلول والعلول من العلول والعلول
 من العلول والعلول من العلول والعلول

فالممكن محتاج للعللة فان حضرت اثرت الوجود بوجودها وان عادت اثرت العدم ببعدها والشق
 الطوسي قال في قواعد عدم العللة كالعللة لعدم لانها بعدهما ليست حقيقيه لانها
 عدم العللة فكيف تكون عللة حقيقيه واعلم ان العللة والعلولية من الصفات الاعتبارية
 لاستحالة وجودها في الخارج ولا لزوم التسلسل وجبئذا امكر الحكماء بالوجود او بالعدم الثاني
 للوجود كاعدام الملكات لان لها حظا من الوجود ولهذا اتفقت الى الحال كاتفقا للوجود
 الى اللحل وحيث كانت تلك الاعلام متمايزة بتمايز ملكاتها ازا كان يكون بعضها عللة لبعضها
 معلولا كما قلناه ويكون عدم العللة عللة لعدم العلول وكذا عدم الشرط لعدم الشرط
 وامثال ذلك **قال** ولا يمكن استناد الخ **اقول** لما توقف دليل اثبات الصانع على ابطال
 الدور والتسلسل قد ابحاث في ابطالها والدور هو توقف كل واحد من الشينين على وجود
 فيها هو متوقف عليه اما بمرتبة واحدة كما يتوقف آ على ب وب على آ او بمراتب
 كما يتوقف آ على ب وب على ج وج على د ود على الف وسقى الاول دورا مصرحا والثاني
 دورا مضمرا وهو محتم بقبضه ولا لزوم كون الشيء الواحد موجدا معدوما معا وهو محال
 وذلك لانه اذا توقف آ على ب مثلاً كان آ متوقفا على ب وعلى جميع ما يتوقف عليه ب
 اي على ج ود او بواسطة او بلا واسطة ومن جملة ما يتوقف عليه ب الالف نفسه
 فيكون الالف موقوفا على نفسه والموقوف عليه من حيث انه موقوف عليه متقدم
 فيكون الالف متقدما والموقوف من حيث انه موقوف يكون متاخرا فيكون الالف
 متاخرا فيلزم ان يكون متقدما متاخرا معا والمتقدم من حيث انه متقدم يكون متوقفا
 قبل التاخر فيكون التاخر معدوما فيكون موجدا معدوما محال وهو لا يتم من الدقة
 فيكون محالا وهو المطلوب **قال** ولا يمكن تسلسل الخ **اقول** التسلسل هو عبارة عن
 وجود ما لا يبيها من الاعداد والتفق الحكماء والتكلمون على ان ربط في الجملة الا ان التكلم
 عندهم ان كل عدد فرض غير منتهى واما الحكماء فشرطوا البطالة حصوله من الاول
 ان يكون احاده موجودة معا الثاني الترتيب بين تلك الاحاد اما الترتيب لوضعي كما
 في الاجساد والقادير والترتيب الطبيعي كما في العلل والعلولات وكلما لا يجمع فيه هذا ان

من الشينين

العلل والعلول

من الشينين على الحول والعلول
 والعلول والعلول من العلول والعلول
 من العلول والعلول من العلول والعلول
 من العلول والعلول من العلول والعلول

من الشينين على الحول والعلول
 والعلول والعلول من العلول والعلول
 من العلول والعلول من العلول والعلول
 من العلول والعلول من العلول والعلول

الامران لم يحكما وبطلان وجودهما عدم تاهيه وان حصا غير احدهما ومن الماحر وذلك جودا في
 الحركات الفلكية عدم التناهي وان كانت ذات اجزاء منتهية لعدم اجتماع اجزائها في الوجود و
 كذا النفوس جودا وعدم تاهيها لعدم الترتيب لكلامه عينيه فيها لعدم كونه بعضها علة لبعض
 وعدم تخيرها فليس لها ترتيب طبيعي ولا وضعي وان كانت اجزائها متجمعة في الوجود اذا
 تقرر هذا فاعلم ان المصنف استدلل على بطلان التسلسل لئلا يجتمع فيه هذان الشرطان
 ولهذا قال ولا يمكن تسلسل العلل والمعلولات ولم يتعرض لغيره لان مقصوده ابطال
 التسلسل الذي يتوقف عليه اثبات واجب الوجود وتقرير ما ذكره لا يمكن تسلسل العلل
 والمعلولات لانه لو امكن ذلك لكان المجموع الحاصل من تلك العلل والمعلولات ممكنا
 لا فقاره الى كل واحد منها وهي ممكنة والفقير الى الممكن ممكن فالمجموع وكل ممكن لا بد له
 من مؤثر فالمجموع لا بد له من مؤثر والثوريه اما نفسه او جزئه او الخارج عنه لا جائز ان يكون
 المؤثر فيه نفسه لان المؤثر متقدم والشيء لا يتقدم على نفسه والا لكان موجودا قبل نفسه
 وهو محم ولا جائز ان يكون المؤثر فيه جزئه لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد واحد من اجزائه
 ومن جملة تلك الاجزاء ذلك الجزء فيكون مؤثرا في نفسه وهو محم لما قلنا بل يكون مؤثرا في
 علته المتقدمة عليه بمراتب فيلزم الدور بمراتب وقد تقدم بطلانه واذا لم يكن المؤثر فيه نفسه
 ولا جزئه تعين ان يكون المؤثر فيه هو الخارج والخارج عن مجموع العلل والمعلولات
 يكون واجبا فيكون الواجب موجودا فتنقطع التسلسله وهو المطلوب وهنا نظرنا اذا
 فرضنا المؤثر خارجا يلزم ان يكون واجبا لجواز ان يكون خارجا عن مجموع التسلسله لا
 عن مجموع الممكنات فن الجائز ان يكون هناك ممكن خارج عن التسلسله المذكورة وتكون
 هي العلة لجملة ما وتكون علة الواجب او ممكن اخر غير الواجب يلزم سلاسل غير متناهية
 وعلى كل التقديرين لا يلزم انقطاع التسلسله فالاولى ان يقال لا جائز ان يكون المؤثر في
 مجموع التسلسله خارجا لانه اذا كانت علة التسلسله وجب ان يكون علة لكل واحد
 واحد منها لانه لو وقع كل واحد من التسلسله بغيره لوقعت التسلسله من غير حاجه
 اليه هف واذا كان علة لكل واحد منها لم توارد عليهن على ذلك الواحد احدهما

(١٤) ان دلالة التركيب
 فلا يلزم التسلسل
 لان الصدور لا يخرج
 لا يتحقق له في الخارج
 فلا يلزم التسلسل من
 علوية بسيطة واجتياز
 الفلاسفة بان الصدور
 دليل على استناد مصاديق

الكل في استناد
 المصاديق على
 ملة البسطة

ذلك الخارج ولا يتحقق له التي توجد في التسلسل وذلك لما تقدم فلا يكون الموفق في التسلسل
 خارجا وحيداً نقول لو امكن تسلسل علل ومعلولات لزماً ما تاثير الشيء في نفسه او في غيره
 او اجتماع عشرين على معلول واحد والكل في لازم من التسلسل فيكون محالاً وهو المطلوب
قال ويكن استناد الخ **اقول** ذهب الحكماء الى ان الفاعل الواحد من جميع الجهات
 من غير تعدد الالات والقوايل لا يصدر عنه اكثر من واحد وتحالف في ذلك اكثر التكميلين
 واختاره المصنف واحتج الحكماء بان الواحد حقاً من جميع الوجوه يصدر عنه اكثر من واحد
 لزماً ما التركيب في ذلك الواحد والتسلسل والا لازم بقسميه باطل فكذا الملزوم بيان
 الملازمة انه لو صدر عنه اثنان مثلاً كالف وب كان مفهوم صدر الف غير مفهوم
 صدور ب بدليل اننا نفعل احدهما ونذهل عن الاخر وكل امرين هذا شأنهما انهما اعتباراً
 وح حينئذ نقول اذا تغيرا الصدوران فاما ان يكونا داخلين في ماهيتهما وخارجين
 عن ماهيتهما ويكون احدهما داخلًا والاخر خارجاً فان كان الاول لزماً التركيب
 في ذلك الواحد البسيط وكذا ان كان احدهما داخلًا والاخر خارجاً وان كانا خارجين نقلنا
 الكلام ونقلنا ان صدور احد هذين الصدورين مغاير لصدور الاخر فاما ان يكونا داخلين
 واحدهما داخلًا والاخر خارجاً وذلك ملزوم للتركيب فيكونا خارجين فنقول كما نقلنا
 في الاول وهكذا وهكذا ويلزم التسلسل فقد بانت الملازمة واما بطلان اللازم فظاهر
 لان اجتماع البساطة والتركيب في الماهية الواحدة مستلزم لاجتماع النقيضين فيكون
 محالاً والتسلسل محال ايضا كما تقدم وهذا لازم من غير ان صدور اكثر من واحد من العلة
 البسيطة فيكون محالاً وهو المطلوب والجواب من وجهين الاول من حيث النقص وهو ان
 منع القسمة وحصرها بان ذلك انما يتم على تقدير كون الصدورين موجودين في الخارج
 يقال فيها اما ان يكونا داخلين او خارجين الى اخر الكلام اما اذا كانا مفهوميين ذهنيين
 لا يتحقق لهما في الخارج فانما هما حينئذ احدهما خارجاً ولا يلزم التسلسل لعدم احتياجهما
 الى العلة ثم ان المصنف استدلى على صدور امر اعتبارياً لا وجود له في الخارج بانه لو كان موجوداً
 في الخارج لزماً التسلسل والا لازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لا جائز ان يكون شيئاً

لا فرق بين ما هو مشترك بين اثنين وبين ما هو مشترك بين ثلاثة
 والكل واحد من الاثنين والكل واحد من الثلاثة
 او هو المشترك بين الاثنين والكل واحد من الثلاثة
 كما هو المشترك بين الاثنين والكل واحد من الثلاثة
 من هذا المبدأ كانا قد اوضحنا
 خاصة انما كانا قد اوضحنا
 مختصا بالاشخاص والاشياء
 على ما هو مشترك بين الاثنين والكل واحد من الثلاثة

به فقولنا هذا زيد متبع حمله على غيره من الاشخاص وان كان لثلاث فهو الكل والكثيرون المتشركون
 فيه افراد كالانسان صادق على زيد وعمر وبكر وغيرهما من افرادها التي يمكن حمله اليها
قال ثم افاده الخ **اقول** هذا تقسيم الكل بالنظر الى وجود افرادها في الخارج وعدم وجودها
 فيه وتقريرا ان نقول افراد الكل اما ان لا يكون لها وجود في الخارج باقية الذهن لا غير فلها
 ان لا يصح وجودها في الخارج البتة فذلك كشريك الباءة او يصح وجودها فذلك كجبل
 من ياقوت او بحر من زيق فانه ليس في الخارج شئ من افراد هذا الكل او يكون لها وجود
 في الخارج فاما ان يكون ذلك الوجود في الخارج واحدا وكثيرا فان كان واحدا فاما مع امتساك
 فكلا لواجب تعالى او مع امكانه فكالتقسيم وان كان كثيرا فاما ان يكون متناهيّا والعدد
 فكلا كواكب السماء فانه مختص في الكواكب السبعة المذكورة وهي عدد متناه او يكون غير
 متناه فذلك كالنفس الناطقة عندهم يقول مجرّد النفس وابدية العالم **قال** والكل
 اما نوع الخ **اقول** هذا تقسيم اخر للكل بالنظر الى نسبتة الى حقيقة افرادة وتقريرا ان نقول
 لكل لا بد له من افراد والا فلا بد لها من حقيقة فاما ان يكون ذلك الكل نفس
 حقيقة افراد او جزؤها او خارجا عنها فان كان الاول اي يكون نفسها فهو النوع كالانسان
 فانه نفس ماهية زيد وعمر وبكر وامثالها وهي اتما يرد عليه بالعوارض الشخصية
 من الاثنين والوضع والكيف وامثالها ويرسم بانه الكل القول على كثيرين متفقين بالحقيقة
 في جواب ما هو وان كان الثاني فاما ان يكون تمام الجزء المشترك بين تلك الحقيقة وغيرها
 ولا فان كان الاول فهو الجنس كالحیوان فانه جزء من الانسان والفرس وغيرها وهو
 كان الجزء المشترك بينهما وغيرهما اذ لا مشترك بينهما الا وهو اما نفس الحيوان او
 داخل فيه ويرسم بانه الكل القول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو وان كان
 الثاني اي لا يكون تمام المشترك بل بعضه المميز لتلك الحقيقة في الجملة فهو الفصل كالتما
 بالنسبة الى الانسان والصاهل بالنسبة الى الفرس فانه كل واحد من الناطق والصاهل مميز
 لما هو منه من غير ويرسم بانه الكل القول على شئ في جواب اي شئ هو وجزءه وان كان خارجا فهو
 فاما ان يكون مختصا بتلك الحقيقة بحيث لا يوجد في غيرها وذلك هو الخاصة كالضاحك

لا بد له من افراد
 والكل واحد من
 الاثنين والكل واحد
 من الثلاثة

الكل
 الواحد

الكلوفانبات حبيب
وصفا نعمة

فانه خارج عن حقيقة الانسان وهو مختص بالبرسم بانها الكلّي المقول على حقيقة واحدة قوله غير
وان لم يكن مختصا بها بل يوجد فيها وفي غيرها وذلك هو العرض العام كما ماشى فانه مشترك بين
الانسان وغيره من الحيوانات وخارج عن حقيقةها وليس مختصا بواحد من الحيوانات ويرسم بانه الكلّي
المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق قوله عرضيا فالكل لا خمسة اقسام نوع وجنس وفصل
وخاصة وعرض عام في قولنا المص أو جنس ان كان جزؤها المشترك نظرا لا نقاضه بالفعل
البعيد كالحساس فانه جزء انما هيّة وهو مشترك بينهما وبين غيرها وليس جنسا فافضلا
اما اذا قيدها بالتام كما ذكرناه فبدفع الابراد وبقي للتلاثة الاول للذاتي اي الثلاثة الاول اعني
النوع والجنس والفصل يقال لها الذاتي اما النوع فلا تفصل الذات واما الاخران فانهما موصوفا
الى الذات بكونها جزئيين لها والنسب الى الذات ذاتي والاخران اعني الخاصة والعرض العام
يقال لهما العرضي لخرجهما عن الذات وعروضهما لها هذا على مصطلح الشيخ في الشفاء واما على
ما نقل عنه في الاشارات فالذاتي هو الجنس والفصل واما النوع فهو نفس الذات والشيئي
لا ينسب اليه نفس نوعي الاول العنمة الى الذاتي وغيره شائبة فان الكلّي اما ذاتي او عرضي او
ليس لاحدهما **قال الفصل الخامس في اثبات الواجب الوجود تعالى وصفاته الخ اقول** لما
فرغ من تقديم المباحث التي هي كالمقدمة لاثبات الواجب تعالى استرع في بيان اثبات ذلك هو المقصود
بالذات والعمد في هذا الفن واستدل المصنف على ثباته بطريقة الحكماء في هذا الباب وهو
ان ينظر في الوجود نفسه حتى يشهد بوجود واجب وهو طريقة شريفة استبرأ اليها والكتاب
العزیز بقوله نعم او لم يكلف بربك انه على كل شيء شهيد واما المتكلمون فيستدلون بان
العالم محدث وكل محدث مفتقر الى المورث فالعالم مفتقر الى المورث وهو طريقة التحليل واليهما
اشارة في الكتاب بقوله سبحانه يا ايها الناس اعرفوا ان الله لا اله الا هو له الحق الاول
برهان لي والثاني اتق وقرب لي الاول ان نقول هيمننا موجود بالضرورة فان كان واجبا
ثبت المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر لما تقدم من احتياج الممكن الى المورث ضرورة
وان كان واجبا فالمطهر وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان هو الاول لزم الدور وان كان
غيره فان كان واجبا او ضاهيا اليه ثبت المطلوب والا كان ممكنا اخر ونقل الكلام الى اليد

وهكذا حق يلزم ما لا ينتهي الى الواجب والتسلسل لكن التدور والتسلسل محالان فلم يزلوا ينتهوا
 الى الواجب وهو المطلق في قول المصنف فان كان واجبا ثبت المطلوب وان لم يلزم في التسلسل نظر
 لجواز ان يكون المؤثر فيه ممكنا والمؤثر في ذلك الممكن واجبا وحينئذ لا يلزم التسلسل فالاولى
 ان يقال فان كان واجبا او متبعا اليه ثبت المطلوب والا لزم التسلسل وهي هنا برهان
 بدعي غير متوقف على اثبات التدور والتسلسل سمعناه من شيخنا دام شرفه وهو من مخترعي
 العلامة سلطان الخفطين ووارث الانبياء والمرسلين نصير الملة والذين على بن محمد القاشي
 قدس الله سره وبحضرة العباس سره وبسائر متوقف على تقرير مقدمتين احدهما تصورية
 والاخرى تصديقية اما التصورية فهي ان مرادنا بالموجب التام ما يكون كافيا في وجود اثره
 واما التصديقية فهو انه لا شئ من الممكن موجب تام لشيء من الاشياء وبما نرى ان إيجاد الممكن
 لغير متوقف على وجوده ووجوده من غير ما يجاده لغيره من غيره لغيره اذا اقرر هذا فنقول
 هي هنا موجود بالضرورة فيفتقر الى موجب تام بوجوده وليس ذلك ممكنا لما قلنا في القدر
 التصديقية فيكون واجبا فيكون الواجب موجودا وهو المطلق وعلى هذا البرهان نقصان
 اجاليان اما الاول فهو ان يبق لو كان هذا البرهان حقا لزم قدم الحادث اليومي واللازم
 باطل فاللزوم مثله بيان اللازمة ان الحادث اليومي ممكن مستقر الى موجب تام يؤثر
 فيه ويوجد وليس ذلك ممكنا كما قلناه فيكون واجبا وهو المدعى وقدم العلة يستلزم
 قدم المحلول فيكون الحادث اليومي قد بما هو باطل والجواب اننا لا نعلم انه يلزم من
 قدم الواجب قدم الحادث اليومي وانما يلزم ان لو كان موجبا اما اذا كان مختارا فلا والمؤثر
 هنا مختار كما سيجيء في موضعه فلا يلزم قدم الحادث اليومي واما الثاني فتقريره ان نقول
 لو صح دليلكم لزم ان لا يكون في الوجود مؤثر غير الله سبحانه بيان ذلك ان الاثر ممكن
 فيفتقر الى مؤثر وذلك المؤثر ليس ممكنا كما قلناه في ان العبد فاعل والجواب بالتزامه
 فان المراد بالمؤثر في قولنا لا شئ من الممكن موجب لغيره هو التام كما اشارنا اليه لا
 ليس بمؤثر مطلق جاز ان يكون مؤثرا ناقصا ولا يلزم ان لا يكون العبد فاعلا لفعله
 ولا مباشرة بالانسية اذ هو مؤثر ناقص لا مؤثر تام لتوقف فعله على وجوده وعلى الالات
 الواجب تمام فعله لا لكل وهو ناقص منذ هيكم من

وهو نفس حقيقة
لأنه كان لا بد لها
منها والصفة متفق
فيكون الشيء متساويا
نفسه لا يتغير
لأنه كان لا بد لها
منها والصفة متفق
فيكون الشيء متساويا
نفسه لا يتغير

وهو نفس حقيقة
لأنه كان لا بد لها
منها والصفة متفق
فيكون الشيء متساويا
نفسه لا يتغير
لأنه كان لا بد لها
منها والصفة متفق
فيكون الشيء متساويا
نفسه لا يتغير

وهو نفس حقيقة
لأنه كان لا بد لها
منها والصفة متفق
فيكون الشيء متساويا
نفسه لا يتغير
لأنه كان لا بد لها
منها والصفة متفق
فيكون الشيء متساويا
نفسه لا يتغير

للقمة وغير ذلك والفاعل يكون العبد مجرد المرید كونه فاما اى كفايا باستقلاله لوجود
اثره بل الله انه مباشر قريب وان لم يكن تائما قال **وجوده الخ اقول** اختلف
الناس في وجود الواجب تعالى هل هو نفس حقيقة والمخرج امر زايد عليها فذهب المشا
الى الزيادة والحكماء والمحققون من المتكلمين الى انه نفس ما واختره المصنف واستدل عليه
بوجهين الاول انه لو لم يكن نفسه كان زايدا عليها بصفة لها لا تها يقال ماهية موجودة
والصفة مفقورة الى موصوفها خارجا وذهنا اما خارجا فظاهرا واما ذهنا فلا يمكن تعقلها
المتعة فتكون مفقورة اليه في التعقل وكل مفقور العزيم ممكن فالصفة ممكنة فيكون الوجود
الواجب تعالى ممكنا فيلزمه امكان الواجب ههنا واما بطلان اللازم فظاهرا الثاني انه لو لم
يكن وجوده نفسا ماهية لزم اما انفقاره الى غيره او نظروا لعدم اليه او تاثير العدوى في
الوجود او وجودا ماهية مرات متعددة والذور والتسلسل واللوازم باسرها باطله لا فية
من كون وجوده زايدا على حقيقة فيكون باطلا فيكون نفسها وهو المظا بيان اللازمة انه
لو كان وجوده زايدا على حقيقة لكان صفة لها والصفة مفقورة الى الموصوف والموصو
غيرها والصفة الغير ممكن فتكون الصفة ممكنة وكل ممكن مفقور الى الوثر فالصفة التي
هي الوجود هنا مفقور الى الوثر فالوثر هنا اما ماهية الواجب وغيره فان كان الثاني في
افتقار الواجب الى غيره وهو صحيح وهو اللازم الاول وان كان الا اما ان توثر للماهية فيه في
او هي معدومة فان كان الثاني لم يترق العكس الى ماهية الواجب تعالى وهو محال وهو
اللازم الثاني ولزم ايضا تاثير العدوى في الوجود وهو غير معقول وهو اللازم الثالث
وان كان الاول لا يترق فيه وهي موجودة فاما ان تكون موجودة بهذا الوجود وبغيره فان
كان الاول لزم وجود الماهية مرتين وهو تحصيل الحاصل وهو اللازم الرابع لزم ايضا
توقف الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه وهو دور محال وذلك هو اللازم الخامس و
ان كان الثاني اى تكون موجودة بغير هذا الوجود فننقل الكلام اليه ونقول فيه كما قلنا
في الوجود الاول ويلزم وجود الماهية مرات غير متناهية متسلسلا وهو محال فقد
بان انه لو كان موجوده زايدا على حقيقة لزم احد هذه اللوازم الستة واثنان منها وكل

(٩٢)
 في هذا القول قد وجدنا
 ما لا يمكن أن يكون
 من العالم والشيء
 والعدم من غير
 انقطاع موجب الوجود
 في غير معلوم
 وان كان
 البطلان

واحد منها تم على حدة فلو لم يكن وهو المعلوم احتج العالمون بالزيادة على حقيقة تعالى بان ما هيته
 غير معلومة ووجوده معلوم فاهيته غير وجوده لان المعلوم مغاير لما هو غير معلوم اما ان
 غير معلومة فلما ياتي واما ان وجوده معلوم فلا ان وجوده هو الوجود بالشيء المقول بالشيء
 على وجوده الخاص ووجود الممكنات لان المقول بالشيء غير الجزئيات يكون خارجا عنها لعدم
 كونه نفسها او جزئها لاستحالة التفاوت والماهية واجزأها للوجود المدعى كونه غير حقيقة
 التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص به القائم بذاته الذي يستحيل حله على غيره ولا يلزم من
 مغايرة الوجود العام لحقيقته مغايرة الوجود الخاص الذي هو معرض له والحاصل ان التوابع
 تعد وجودين كما اشارنا اليه في اول هذا الشرح لعدمها شامل له وبغيره من الوجودات وذلك
 هو المعلوم والثاني مختص به وذلك غير معلوم **قال** وهو اني الخ **اقول** الا اني هو الله
 لا اول لوجوده ولا بدني لا اخر لوجوده اذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن البارئ تعالى ازلنا ابدنا
 انظر الى عدم اليه اما قبل وجوده على تقدير نفى الازلية او بعد وجوده على تقدير نفى الابدية
 وكلا طرق عدم اليه يكون ممكنا فلو لم يكن البارئ تعالى ازلنا ابدنا لكان ممكنا لكن
 ثبت انه واجب الوجود **هف** **قال** البحث الثاني في انه تعالى قادر الخ **اقول** لما فرغ
 من اثبات الذات شرع في اثبات الصفات وشرع في اثبات صفات النبوة لكونها
 وجودات والسلبية اعداما والوجود اشرف من العدم ولا تنصرف مقدم على غيره وليس
 مرادنا بكونها وجودات كونها ثابتة في الخارج بل المراد بها ما تقابل السلبية اعم من ان تكون
 ثابتة في الخارج او في الذهن وابتداء بالقدرة لتوقف اصل الوجود عليها فاما العلم فيتوقف
 على إيجاد الفعل على احكامه ولذلك ذكر العلم بعد القدرة وقد عرفت من قبل تعريفنا لفاقد
 المختل والفاعل الموجب ونقول في سطره ههنا ان الفاعل فاصد عنه الفعل فاما مع جواز
 ان لا يصدر عنه ذلك الفعل بعينه ولما دع الى الطرفين او مع امتناع ان لا يصدر
 عنه ذلك الفعل ايضا بعينه ولا داعي لهذا الى الطرفين فالاول هو الفاعل المختار كالاشياء
 في حركاته النسبية اليه من قيامه وقعوده وامثالها والثاني هو الموجب كالتأثير في حركاتها
 الشمس في انشراقها والفرق بين المختار والموجب من وجوه الاول ان المختار يمكنه الفعل والشر

في هذا القول قد وجدنا
 ما لا يمكن أن يكون
 من العالم والشيء
 والعدم من غير
 انقطاع موجب الوجود
 في غير معلوم
 وان كان
 البطلان

امامی فی
المشاور فلا
مین

امامی فی
المشاور فلا
مین

القديم حقنا الى مثله اما اللزامة فظاهرة لا سقطة كون القديم اقل المختار في رتبة قوه من ان
 الداعي لا يتوجه الا الى العلة فيكون الموثر فيه موجبا وهو المطلوب اذ لا واسطة بينهما واما حجية
 المقدم فلان كلما يتوقف عليها التأثير في وجود العالم اما ان يكون قديما او حادئا فان كان
 قديما لم يقدّم العالم لان عند وجود العلة التامة يجب وجود العلول اذ لو كان علة مرجح
 فبفرض عدمه في تلك الوقت ووجوده في وقت اخر فاختصاصه في احد الوقتين بالوجود
 وكلا العلة اما ان يقتصر الى مرجح غير الاول ولا فان اذ اقتصر الى مرجح غير الاول لم يكن كلما
 لا بد منه في التأثير حاصل الا لا والعرض انه حاصل لهف وان كان الثاني اي لا يقتصر
 الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال اذ لو جوزنا ذلك لزم استغناء العالم عن
 الموثر لجوز ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح ولا نسد باب اثبات الارادة بتعاقب
 ادبقي دليلكم اثباتها على منساع الترجيح بلا مرجح وان كان حادئا اقتصر الموثر وان كان قديما
 لزم قدم الحادث ولا لزم الترجيح بلا مرجح كما بيناه وان كان حادئا اقتصر الموثر فيلزم
 التسلسل والجواب المنع من صدق المقدم اعني كون العالم قديما وسد المنع ما تقدم
 من الدلالة على جودته وقوله كلما يتوقف عليه التأثير في وجود العالم ان كان قديما
 لزم القدم قلنا ممنوع واليه اشار بقوله واللزامة الثانية ممنوعة لان ذلك انما
 يتم في حق الولجب اما في حق المختار فلا اذ لا يلزم من وجود القادر المختار وجود اثره معه
 لجواز ان يخص بوقت دون وقت لا امر بخلاف العلة الموجبة التي لا يجوز تخلف اثره
 عنها قوله يلزم استغناء العالم عن الموثر الخ قلنا ممنوع فان ترجيح احد الطرفين المتسار
 على الاخر من غير مرجح محال وذلك يلزم من تجوز اسد باب اثبات الصانع اما ترجيح
 الفاعل المختار احد طرفي فعله على الاخر لا مرجح فلا تم انه محال وسد الامثلة التي تورد
 المشايخ وهي الجائز الذي يحضره وخيفان متساويان والطحشان الذي يحضره انا فان
 متساويان والهاب الذي يحضره طريقان متساويان فانه يختار احدهما على الاخر مع انه لا
 يخص هناك لان المخصص هو العلم بمزية احدهما على الاخر والعلم بنفسه فالمخصص منتف
 والمزية في نفس الامر لا تصح للمخصصية هذا تقرير ما ذكره المصنف من الجواب وهو

قال فدمتم كما ينبغي
فانتم اجمعين القدرت
خلاله كما قدر الناس
القضى على الناس
والقدر من القدر
ومواهبكم كما
سواءه تعالى
خلق الله تعالى
يا اجمعين

جواب المعتبرين من المعتزلة وفيه نظر لان الضرورة فاضية بطلان الترتيب بلا مرجع مطلقا ولا منته
المذكورة لا تنفع هنا لعدم العلم بالمختص لا ينفى المختص مطمع انا منع عدم المختص في تلك
الواضع اذ ميل الفاعل فيما ذكره الواحد ما صادف التخصيص حينئذ نقول في الجواب عن اصل
الشبهة انا نخبرنا بمقتضى التخصيص وهو العلم بالانزاع باشتغال الفعل على المصلحة التي لا تحصل
الا في ذلك الوقت وحل التخصيص للعالم الا لا كانت شرطا ليلوث به ازالة مع انا نقول ان
دليلكم هذا معارض بالحادث اليومي وتقريره ان تقولوا بالحادثة اليومية موجود محدث فلا يثبت
له من مؤثر فكلما لا يثبت في وجوده اما ان يكون قدما واحدا فان كان قديما لزم قدم الحادث
اليومي وهو محتمل وان كان حادثا لزم التسلسل فاما في جوابكم عن الحادث اليومي فهو جوابنا
عن العالم **قال تنبيه** قد مر تعالى الخ **قال** لما بين انه تعالى كان قادرا
شرع في حكم قدرته فقال قدرته تتعلق بجميع القدرات وهو مذهب الاشاعرة و
وجاعه من المعتزلة والامامية وخالف كثير من الناس في ذلك فان الحكماء منعوا من
قدرته تعالى على اكثر من الواحد وحكوا بانه لا يصدر عنه بذاته لا شئ واحد وهو لعل
وقد تقدمت حججهم على ذلك والجواب عنها وجاعه من المتكلمين في هبوا الى سلب قدرته
على اشياء سببا في ذكرهم وذكر حججهم والجواب عنها مفصلة والدليل على ما ذكره المصنف
من عموم قدرته هو ان نقول ان ثبت كونه قادرا على بعض القدرات وجب ان يكون
قادرا على كل القدرات لكن القدم ثابت باعتراف الخصم فالتالي مثله في الثبوت بينا
الشرطية هو ما لا حيلة صح ان يكون ذلك لبعض مقدورا هو الامكان لا استحالة
كون الواجب والمنع مقدورا عليهما والامكان وصف مشترك بين ما عدا ذاته القدر
لما ياتي من دليل واحد الواجب فيكون الكل مشترك في صحة المقدورية ولو كان قادرا
على بعضه ون بعضه كان التخصيص اما ذات القدر وهو باطل لما بينا ان التخصيص
لمقدورية مشتركة فلكون المقدورية مشتركة او ذات الواجب تعالى وهو باطل
ايضا لكونها مجردة متساوية النسبة الى الجميع فاذا نفى التخصيص بالنسبة الى القدر وروى النسبة
الى ذاته تعالى وجب ان يكون قادرا على الكل واللازم التخصيص من غير تخصيص وهو محتمل

مفتی محمد رفیع الرحمن

خلق معلومه من جهة الله تعالى
 وهو لا يقدر تعالى على خلاف معلومه وتقرير حجة ان ما علم الله تعالى وقوعه
 واجب وقوعه وما علم عدمه ما منع وقوعه اذ لو لم يقع ما علم وقوعه لوقع ما علم
 عدمه لفر انقلاب علمه تعالى جهلا وانقلاب علمه تعالى جهلا محال فيكون خلاف
 ما علم وقوعه متغاضا وخلاف ما علم عدمه واجبا فيصدق قياس هكذا خلاص معلومه
 واجب او ممتنع ولا شيء من الوجوب والتمنع بمقدور علمه فلا شيء من خلاف معلومه
 بمقدور علمه اما الصغرى فلما قرناه واما الكبرى فلان متعلق القدرة بصحة

قال وخالف النظام **اقول** لما ثبت عموم قدرة شرع في بيان المبدأ الباطلة فهذه الباب
 وذكرهم واستخرجها من مذهب النظام وهو ان الله تعالى لا يقدر على القبيح واستدل عليه بأنه
 لو كان قادرا على القبيح لزم كونه جاهلا محتاجا واللازم محال بقسمه فكذا اللازم بان الملازمة
 انه لو صح قدرته عليه لكان ممكنا بالنسبة اليه والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
 فلنفرض ذلك القبيح واقعا فاما ان يكون عالما بقبحه او لا فان كان الثاني يلزم كونه تعالى جاهلا
 وان كان الاول يلزم احتياجه اليه اذ لو لم يكن محتاجا اليه لما صدر عنه كان الغنى عن الشيء
 العالم بقبحه لا يفعله اذا كان حكيمًا والبارئ تعا حكيما فلو وقع منه لما كان ذلك الاحتياجه
 اليه فقد بانت الملازمة واما محالية اللازم من كونه تعالى عالما بكل العلومات غنيا عن
 ما عداه والجهاب لا يلزم من كون الشيء مقدورا ان يكون واقعا لجاز كون الشيء ممكنا
 لذاته غير واقع والجهل والحاجة المذكوران لازمان لوقوع القبيح لا لمقدوريته فان
 الواحد هنا قادر على القبيح ولا يقع منه لعدم الكفاية اليه نعم يمنع وقوع القبيح منه تعالى
 لاستلزامه الجهل والحاجة المستحيلان عليه قوله والامتناع من حيث الحكمة اشارة الى جواب
 سؤال مقدمه تقريره ان صدور القبيح اذا كان متغاضا منه تعالى كما ذكرتم لا يكون قادرا
 عليه اذ لا شيء من المتغاض بمقدور اجاب بان القبيح له اعتباران احدهما بالنظر الى ذاته
 وثانيهما بالنظر الى حكمته تعالى فبالا قول هو ممكن وبعد الاعتبار يكون مقدورا وبالثاني
 هو ممتنع فامتناعه حيد من حيث الحكمة لاعن كونه متغاضا في نفسه **قال** وخالف
 العباد الخ **اقول** من المذاهب الباطلة مذهب عباد بن سليمان الصميري
 وهو انه لا يقدر تعالى على خلاف معلومه وتقرير حجة ان ما علم الله تعالى وقوعه
 واجب وقوعه وما علم عدمه ما منع وقوعه اذ لو لم يقع ما علم وقوعه لوقع ما علم
 عدمه لفر انقلاب علمه تعالى جهلا وانقلاب علمه تعالى جهلا محال فيكون خلاف
 ما علم وقوعه متغاضا وخلاف ما علم عدمه واجبا فيصدق قياس هكذا خلاص معلومه
 واجب او ممتنع ولا شيء من الوجوب والتمنع بمقدور علمه فلا شيء من خلاف معلومه
 بمقدور علمه اما الصغرى فلما قرناه واما الكبرى فلان متعلق القدرة بصحة

وجوده ويصح عليه والواجب لا يصح عليه فالمتنع لا يصح وجوده فلا قدرة عليهما والجواب
من وجوه الأول أنه يلزم من دليلكم هذا أن لا يكون له تعالى مقدور أصلاً فضلاً عن غير الله
تعالى لأن الشيء إما معلوم الوجود أو معلوم العدم ونقيض الأول متنع فيكون هو واجباً
ونقيض الثاني واجب فيكون هو متمنعاً والواجب والمتنع لا يقدر عليهما فلا قدرة
حينئذ الثاني أن أوسط القياس غير متحد في المقدمتين فإن الواجب المتنع في الصغر
هما الحاصلان بالغير وهو تعلق العلم بنقيضهما وفي الكبرى لذاتيان فإن المنافي للعلم
هو الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي وإذا لم يتحد أوسط القياس لم يحصل الإنتاج لأن
أن العلم تابع ولا شيء من التابع بمؤثر فاذا لم يكن العلم مؤثراً لم يتغير الشيء عن مكانه
الذاتي إلى الوجوب والامتناع أما الصغرى فلا نه مثال للعلوم وحكاية عنه و
مطابق له والأصل في المطابقة هو المعلوم فيكون العلم تابعاً لوقوعه ووقوعه تابعاً
للقدره عليه وأما لأن التابع متأخر ولا شيء من المؤثر متأخر فلو فرض مؤثر الزمان
كونه متقدماً متأخراً معاً وهو محال وفي صغرى هذا الجواب نظر فإنه انما يتم في العلم
الانفعالي لا في غيره وعلم الله تعالى فعلى **قال** وخالفاً للكعبية الخ **اقول** من الذي
الباطلة ذهب إلى القاسم الكعبي ويقال له البكي أيضاً وهو انه لا يقدر على مثل فعل
العبد واستدل على ذلك بأن فعل العبد إما طاعة وسفه وأعبت لأنه إما أن يقع ففرض
أولاً الثاني عبت وأولاً ما أن يقع موافقاً للاهور الشرعية أولاً والأول طاعة والثاني
سفه ففعل العبد لا ينج عن أحد هذه الثلاثة فلو قدر الله تعالى على مثله لوصف مثله
بالطاعة والسفه والعبث والأول يستلزم أن يكون له تعالى أمر وهو محال والأخير أن
يقبحان والقيح مستحيل عليه تعالى فلا يقدر على مثل فعل العبد وهو المطلوب والجواب
أن المثليين كما عرفت من قبل هما المتحدان في الحقيقة كحركة الجبل وحركة اليد فان حقيقة
الحركة فيهما واحدة والفعالان متوافقان في الحقيقة فلا يلزم من ذلك توافقهما في العوارض
والطاعة والسفه والعبث أو صاف عارضة للفعل لا يوجب له مخالفة ذاتية وأعترض
المحقق العلامة نصير الدين القاشي قدس الله روحه على هذا الجواب بأن لو كان مراد الاستدلال

ما مضى

اجبت الثالث فانما يتكلم
 عالمه ويدل عليه انما
 تعالى فعله وفعال
 الحكمة النفقة وكل
 من كان كنه
 عالمه والمقدسات
 ضرورتها وانما
 تعالى خازن في
 عالمه اذا الخوارق ما يفعل
 بوسطة القدر
 مختار وهو
 بالعلم
 متن

الحكمة انما يفعل

بانضباطه الى القدرة يصير القادر رسبياً تاماً لا انعدام المكره وعدم الداعي لازم له ولما كان المحل
 كذلك فجعل احدهما موجباً لما يتعلق به دون الاخر تحكم بل الجواب انه يقع فعل قوى لها دورين
 كما اذا اراد الله تعالى محلاً وكرهه العبد ومنع قوة القادر القوي القادر الاخر لا يخرج به عن قدرته
 اذا فعل القادر مشروط بعدم المانع **قال** البحث الثالث **اقول** لما فرغ من بحث القدرة
 شرع في بحث العلم وانطق العقلاء على كونه تعالى عالماً وخالف في ذلك جماعة من الفلاسفة
 سيما في البحث عنهم وقبل الخوض في الاستدلال على هذا المطبعتين المراد من كونه عالماً فقوال ^{ان} لا
 الكمال في عالمه بالمسئلة ثم ظهرت لم يحصل له حاله لم تكن حاصلة من قبل وهي ظهور المسئلة
 له فالعلم عبارة عن ظهور الاشياء وانكشافها للنفس وعلم الله تعالى بالاشياء عبارة
 عن ظهورها له وانكشافها للنفس بمعنى تها لم تكن ظاهرة له ثم ظهرت وانكشفت بل بمعنى
 انها ظاهرة لذاته غير غائبة عنه اذ لا ريب ولا يتعذر ذلك الانكشاف والظهور فيعلم الثابت
 ثابتاً والمتغير حاصل في حينه غير حاصل في غيره من الاحياء ولا يرب عنه مثقال ذرة
 في الارض ولا في السماء من غير ان يحصل لذاته المقدسة حصول صفة فيها او تغير من حلول
 حال الى حال اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف استدلل على كونه تعالى عالماً بوجهين الاول انه
 فعل انما الحكمة منفعة فكل من كان كذلك فهو عالم فانه نعم عالمه والمقدسات ضرورية
 اما الصغر فالحس يدل عليها لان المراد بالاحكام هو الترتيب العجيب والتأليف اللطيف
 المنتبج لحواص كثيرة الشماعة على فوائد عظيمة وذلك ظاهر في العالم فانه ما فلكي او
 عنصري ولا احكام ظاهر في القسمين اما الفلكي فبين لمن تا مل خلق الا فلاك وتضادها
 وترتيبها وما يترتب على حركاتها من وجود الليل والنهار وما يحصل فيها من الافعال
 العجيبة واما العنصرية فلانه اما بسايط وتركيبات والاحكام ايضاً ظاهرة في القسمين
 خصوصاً في انية الانسان كما قال تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون ذلك بين لمن نظر في
 علم الشجر واما الكبرى فبديحية لان بدبيحيته العقل حاكمه بان امثال ذلك
 لا يصدر عن لاعلم له فان صدر فلا يمكن ان يتكرر مرة بعد اخرى فان من يكتب مراراً خطأ
 حسناً لا يمكن ان يتصور ان راعى جاهل بالخط لانه لا نسبة لما في ذلك الخط من الاحكام

واما انما خاتمة العلم كما خاتمة
 الى ان يكون كما خاتمة
 لا تعتمد القدر في ذلك
 عدم القدر في ذلك
 عدم العلم في ذلك
 عدم الاضافة اليها
 تلك المضافة اليها
 لا مضافة خفية

النفسية كما سمت وجبت ما ان صفات تعالى فيه فلما ياتي من كونها فخراته ومعلومه لذاته واما انما
 كما سمت وجبت فلانها لو لم تكن كان لتوقف على الغير فلا تكون ذاتية الثاني انه اذا صح ان يعلم
 كل معلوم ولو لم يجب ان يعلم كل معلوم لكان لخصاصة علم البعض دون البعض الاخر ترجيحاً
 من غير مرجح وهو محال واما القدر فلانه تعالى من ان يعلم كل معلوم اما الصغرى فبما في
 واما الكبرى فلان معنى المحي هو الذي لا يستحيل ان يتغير ويعلم ونسبة هذا الحكم الى كل ما يصح
 ان يعلم واحدة **قال** واعلم ان اضافة العلم الى العلوم الخ **اقول** هذه اشارة الى جواب
 حجة من منع علمه تعالى بالجزئيات وتحرير البحث هنا ان نقول العلم بالجزئى يقع علم
 وجهين احدهما ان يعلم الله وقع وسبقه او هو واقع لان الثاني ان يعلم مقروفاً بسببه
 لا الزمان ولا من حيث انه وقع او سبقه مثل العلم بانه اذا وصلت لتشر الى حد معين
 يقع المتوسط بينها وبين القر بالارض ويحصل الخسوف ولا خلاف انه تعالى عال بالجزئيات
 على الوجه الثاني واما الخلاف حصل بين الحكماء والتكلمين في علمه تعالى بها بالوجه الاول
 فذهب الحكماء الى منعه محججين بانه لو علم الجزئى الزمانى على وجهه يتغير لزم تغير علمه تعالى
 وهو محال بيان الملازمة انه اذا علم بان الخسوف مثلاً قد وقع ثم ان الخسوف عدم فهل
 يبقى علمه بوقوع الخسوف ام لا فان كان الاول لزم الجهل وهو عليه تعالى محال وان
 كان الثانى لزم عدم الاول ووجوده عيّن وذلك تغير في علمه تعالى فهو محال واما بطلان
 الملازمة فلان علمه تعالى نفسخاته فيلزم من تغيره تغير الذات واجاب المصنف وجماعة
 من المحققين بان العلم من الصفات الحقيقية التي تلزمها الاضافة الى العلوم كالقدر
 التي تلزمها الاضافة المقدور واذا عدم العلوم علمت اضافة اليه كما انه اذا
 عدم المقدور علمت اضافة القدر فلا يصير المقدور معدوماً بعدم مقدوره
 ولا تقدم عنه صفة الحقيقة بل اضافة اليه كذلك العلم اذا تغير معلومه علمت
 تلك الاضافة المتعلقة به وهي امر اعتبارى ووجدت اضافة اخرى ولا يتغير العلم
 الذي هو صفة حقيقة وفيه نظر اذ يلزم ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته وهو
 باطل بل الجواب ان جميع الموجودات في الازل لا بد كل منها على ما هو عليه منكشف له وقد

انما العلم
 لا يتغير

تبين بيانه في ذل السئلة **قال متن** وهو يعلم ذاته خلافا لبعض الفلاسفة لان
 ذاته لا تصح ان تكون معلومة واحتجاجهم بان العلم اما صورة مساوية للمعلوم في العالم
 او اضافة رها مستحيلان في علم البار العالم بنفسه ضعيف على تقدير الاضافة والصورة
 اما على تقدير الصورة فلا لها انما تعتبر في عالم بمعلوم مغاير لذاته اما العالم بذاته فلا الصورة
 نفس ذاتية فهو يعقل ذاته بذاته لا بصورة حاله وذاته واما على تقدير الاضافة فبقيل هنا
 ان الذات من حيث انها عاقلة مغايرة لها من حيث على معقولة فصحت الاضافة لان العايرة
 فلو كان شرطها والجواب ان نقول الذات مرجح يصح ان تكون معلومة مغايرة لها من حيث
 يصح ان يكون علته وهذه العايرة كافية ولا يتوقف على العلم **اقول** البار يتعا يعلم ذاته
 لانها مفهومة من المفهومة التي يصح ان يعلم بكل ما صح ان يعلم وجب ان يكون معلوما لغيره
 لذاته معلومة والمقدمتان تقدم ببيانها وخالف بعض الفلاسفة في ذلك فنع من علمتها
 بانه راجح عليه بان العلم اما صورة او اضافة وكلاهما مستحيلان في حق العالم بنفسه اما على
 تقدير الصورة فلا يلزم منه اجتماع الامثال وذلك لان العلم بالشيء هو حصول صورة
 مساوية للمعلوم في ذات العالم فلو علم ذاته لتحل في ذاته صورة مساوية لذاته فيلزم اجتماع
 المثلي وهو حال واما على تقدير الاضافة فلا يلزم منه اضافة الشيء الى نفسه وهو غير معقول
 لان الاضافة تستلزم شئ من متسبين المتعارين والشيء لا يغير نفسه والجواب ان هذا
 ضعيف اما على تقدير الصورة فلا حصول الصورة انما يفتقر اليها في عالم بمعلوم مغاير لذاته
 فيحتاج الى تحصيل صورة مساوية لذلك المعلوم ليشاهدها ويطلع عليها فيحصل له العلم بالذات
 المعلوم اما العالم بذاته فالعالم بمعلوم الشيء واحد فهو يعلم ذاته بذاته لا بصورة مغايرة
 لذاته فلا يلزم اجتماع الامثال واما على تقدير الاضافة فقد اجاب الرئيس ابرهينيا بان
 الاضافة لا تستلزم الغايرة لها من حيث انها معلومة فان الغايرة ولو وجب ما كما في غير
 اعترض في الدين الرار بانه يلزم منه الدوران هذه العايرة يتوقف على قيام العلم بالذات
 حتى يصير الذات علته ومعلومة باعتبارين والفرضان العلم اضافة تستلزم الغايرة السابقة
 على قيامه بالذات فلو كانت الغايرة لا وهي هذه لزم الدوران اجاب المحققون بان مراد
 من هنا صلة بالذات من حيث انها عاقلة مغايرة لها

ولو كان ما كان فيه قبيلا
 ما كان في العلم من شرط العايرة صلو

الرفعي

ان يقصد الى الجاد البقي لكون ذلك الشيء حسنا ونفسه فان وقوع فعل الحسن من نفسه واخرج التكملة
على ثبوت الإرادة بما ذكره المصنف وقرره الله تعالى وجه العالم ووقت وجوده دون ما قبله
وما بعده مع تساوي الاوقات بالنسبة الى الفاعل والقابل واوجده على شكل دون شكل
ان جاز ان يكون مثلثا او مربعاً او غسناً او غير ذلك من الاشكال الممكنة للاجسام فاختصا من جهة
بوقت وشكله بما هو عليه فيقتصر المخصص لما عرفت من استحالة التخصيص من غير تخصص فذلك
المخصص لا يجوز ان يكون هو القدرة لان من شأنها الالحاد من غير تخصيص بوقت او وصف
ولا ما صح الفعل في غير ذلك الوقت او على غير ذلك الوصف ولا العلم لان العلم تابع للمعكوف
بمعنى انه مستفاد منه فان كون الناطق ما اخذ من علمنا بالانسان لا جلالنا في الواقع كذلك
لان ذلك لا جعل علمنا به واذا كان تابعا لا يكون به واذا كان تابعا لا يكون مخصصا لان
المخصص متقدم والتابع متأخر ولا باقي الصفات وذلك ظاهر في حق ان يكون امر اخر وهو
الإرادة وفيه نظر فان كون العلم تابعا انما يتم في العلم بالافعال المستفاد من الايمان التام
لا العلم الفعلي وعلم الله تعالى من القسم الثاني وح يكون متقدما فجاز ان يكون مخصصا
وهو العلم بانتمنا للفعل المصلحة قوله وهل الإرادة في حقه تعالى الخ فتقدم في باب الاعتراض تحقيق
هذا المقام ونقول هنا ذهب ابو الحسين البصري الى ان ارادته تعالى هي علمه بالمصلحة لان هذا
المعنى صالح للتخصيص وكلما صالح للتخصيص فهو ارادة اما الصغرى فلان العلم بالفعل المتشبه
على الفسدة او المصلحة العينية مخصص ومميز له عن باقي الافعال وذلك ظاهر واما الكبر
فلان انما احتجنا الى ثبات الإرادة لا جعل تخصيص الافعال وتميزها حيث يوقعها الفاعل على حال
دون حال وقد صالح العلم المذكور للتخصيص فيكون هو الإرادة والاعتراض عليه من جهة
الاول لانه لا يكون يجوز المخصص هو الميل المترتب على هذا العلم كما تقدم الثاني ان العلم
تابع فلا يصلح للتخصيص ويرد على هذا ما تقدم من انقسام العلم الى قيمين والتابع احدهما
لا غير الثالث قوله انه صالح للتخصيص قلنا هذا لا يمنع ان يكون هنا مخصصا اخر وان ذلك
جائز ومع جواز لا يفي ذلك في بيان المدعى وذهب ابو القاسم الى ان ارادته في افعال علمها
وفي افعال غيرها من بها ويرد عليه ما ورد على ابى الحسين في العلم واما الامر فهو معلل بالإرادة

قادر
الكاروان
على
الرجوع
الى
الوطن

اما يعني بعدم العقوبة استعماله اضافة به كانه الجسم مجرد في العقل وهو

العفو مقدور على تكلام الصخر فظاهر وأما الكبرى فلما تقدم من كونه تكلاماً على المكمل وأما
 النقل فلقول تعالى رد الله موسى بآيها أولان كلامه تكلام سموع ولا شيء غير الحرف
 والصوت سموع فلا شيء غيرهما ابتداءً له تكلاماً وأما الصخر فلقول تعالى حتى يسمع كلام الله
 وأما الكبرى فظاهرة لا يبق استدللت على ثبوت الكلام بالكلام فيلزم الدور بيان أن
 كونه القرآن حجة يتوقف على كونه كلام الله ويكون تكلاماً بالقرآن فيلزم الدور لا يجب
 عنه بل لا يتم أن كونه القرآن حجة يتوقف على كونه متكلماً بل يتوقف على صدق الرسول وحده
 الرسول يتوقف على المعجزة وهو اعلم من القرآن بحصوله من غير القرآن من استقاف القرآن غيره
 ثم نستدل على كونه تكلاماً بالقرآن لا من حيث أنه كلام الله بل من حيث هو خطاب
 الرسول الصادق في كل ما أخبر به واستدل بالقرآن على صدق الرسول لا من حيث أنه
 كلام الله بل من حيث اعجازه الحاصل في فصاحته واسلوبه وتركيبه قوله حجة الله والعبرة
 بالخواص واعلم أن هذه المسئلة من المعارك العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة وقد طول
 الفريقان في تقرير الكلام ونحن نذكر حاصل ما ذكره الاشاعرة وما ورد في المعتزلة نقول
 ذهب الاشاعرة إلى أنه تعالى متكلم لدلالة العقل والنقل عليه وإن كلامه تعالى معناه
 قائم به وأنه واحد ليس امر ولا هي ولا غير ذلك وأنه قديم والمعتزلة بالغا في إنكار
 جميع هذه الدعيات فلنورد كلام الفريقين ملخصين له بأوجز عبارة وذلك في
 مسائل الأولى قالت الاشاعرة الباريتعالى حي وكل حي يصح أن يكون متكلماً لولم يكن
 تعالى متكلماً كان موصوفاً بصفته وصدقه نقص نعم الله عنه وقالت المعتزلة لا نسلم
 أن كل حي يصح أن يكون متكلماً ولا نسلم أنه لولم يكن موصوفاً بوصف بصفته
 ولا نسلم أن صدقه نقص وقد تقدم بيان ذلك كله في المسئلة الإدراك الثانية
 قالت الاشاعرة الكلام عندنا بقول على قسمين الأول الكلام المحي وهو إيجاد الحروف
 بالأصوات الدالة على المعاني كما ذكرتم والثاني المعنى الذي يعبر عنه بتلك الحروف والأصوات
 وهو الكلام النفسى كما أشار إليه الشاعر في قوله إن الكلام لغو الفؤاد وإنما جعل اللسان
 على الفؤاد دليلاً أما القسم الأول فلا نزاع فيه وأما الثاني فيدل على ثبوته أنه ثبت أن

الالفاظ موضوعه بازاء الصور الذهنية فاذا نطق احدنا بخبر فذلك الدلول عليه ليس هو
 الاعتقاد لانه خبر لا يعتقده وليس هو القدرة ولا العلم وهو ظاهر ولا الارادة لان الشخص
 قد يامر بالامر لا يريد كما في قصة الامر لعبد واقامة لعذر عند السلطان حين يوعده على ضرب فانه
 يامر طالب غير يريد لطاعته فان طاعته مستلزمة لعقاب اساطاله والعاقل لا يريد
 ضرر نفسه وظاهر ان غير ذلك من الصفات ليس مما وضع له اللفظ فبيان يكون لمعنى اخر
 وهو الكلام اللفظي ويدل على قيمته كلام البيت المذكور وروح قولنا: البديل على كونه
 متكلما فلا جاز ان يكون كلامه هو القسم المحتمل لان كلامه صفة وصفة الشيء تقوم به
 لكن المحتمل لا يقوم به فلا تكون صفة فبيان يكون هو القسم النفس وهو المطلوب
 والله تعالى متكلم بمعنى انه قائم به ذلك لمعنى النفس قلت اتمترية انه لا شك ان الشاهد
 الى الافهام من قولنا تكلم فلان ليس لايجاب الحرف والاصوات وذلك مما لا شك فيه
 ولهذا القول شخص في الاخرس والساكت انهما متكلمان كذب العقلاء في ذلك ولو كان
 الكلام ما ذكره لما ساغ لم تكذيبه ولان الاخرس والساكت لهما ذلك المعنى والمراد
 من البيت المذكور تخيل الكلام والا لكان اخرس متكلما مع انه كلام شرعي غير مفيد
 للمباحث العلمية وقولهم في الاستدلال على التسم الثاني بان اللفظ موضوع للصورة
 الذهنية اما تصورات او كيفيات تلحقها بحيث يصير تصديقات وكلاهما مراقب
 للعلوم ولا يتم اطلاق لفظ الكلام عليها الا باصطلاح حكم وهو ممنوع سلنا لكن توهم
 ذلك ليس ارادة لانه قد يامر بما لا يريد ممنوع فانه كان لا يريد العاقل ضرر نفسه فكيف
 لا يطالبه بل يوجد صورة الامر وليس امر حقيقة لان الارادة شرط في الامر عند بعضهم
 وليس امر ارادة ثم انا نقول ان الحكم بالشيء مسبوق بالعلم به وما ذكره غير معلوم لاحد
 ولا نظر فانبأته جهالة وحيث قد بان بطلان ما اثبتته الاشاعرة لم يكن كلامه كلاما
 الحروف والاصوات وذلك هو اللفظ وقولهم انه صفة وصفة الشيء لا تقوم به معنى
 على كون المتكلم من قام به الكلام وهو كما يجيى الثالثة قالت الاشاعرة ذلك
 المعنى واحد ليس بالامر ولا هي ولا خبر ولا استخبار وذلك من اساليب الكلام فان الرجوع

الفصل الثاني في احكام هذا الصفا
 هذا الصفا في نفسه لا يوجب شيئا من الوجودات
 بل هو في نفسه كذا في نفسه
 والاشياء في نفسه لا يوجب شيئا من الوجودات
 بل هي في نفسها كذا في نفسها

كلها لا شيء واحد فان حاصل الامر هو الاخبار عن حصول التقا على الشيء والترك حصول التقا
 على الفعل كذا غير ذلك فالحكم يرجع الى الاخبار وهو واحد وهو المطلق قالت المعتزلة الحكم
 يكون الامر والشيء والخبر والاستفهام والتعني والترجي وغير ذلك من الاساليب جارية مختلفة
 الصبر وكذا دعوى اتحادهما كما برهنا صريحهم قد تصور اشتراك الامر والفعل في استلزام الخبر
 كما قلتم لكن ذلك لا يوجب اتحادهما ثم كيف يتصور الاتحاد في صورة الانشائات والفاظ العقول
 وامثال ذلك الرابعة قالت الاشاعرة حيث يتصور ان كلامه تعني المعنى فاما ان يكون
 قائما بغيره وهو محتمل لان قيام سمة الشيء بغيره غير معقول اوليه ولا بغيره وهو محتمل ايضا
 لاستحالة تحول عينه لا في محل بقى ان يكون قائما به تعالى فلا يجازي ان يكون حاد في محل الواحد
 فيكون قدما وهو المطلق قالت المعتزلة هذا الكلام ممنوع اما اني فلا يلائمه على ثبوت المعنى وقد
 بان بطلانه واما ثانيا فلا ان قولكم اما ان يكون قائما بغيره وهو محتمل فان التكلم من فعل
 الكلام لا ما قام به الكلام فان هذا بحث لفظي لغوي ولا شك ان اهل اللغة لا يسمون
 بالتكلم الا من فعل الكلام ولهذا يقولون تكلم الجني على لسان المصروع وكذا الضد
 لا يوصف بانه متكلم وان كان الكلام قائم به واذا بطل كون التكلم من قام به الكلام
 بطل تقسيمهم لانه اما ان يكون قدما او حاد ثانيا الى اخره **قال** الفصل السادس في احكام
 هذا الصفا **اقول** اتفق العقلاء على انه تعالى باق لذاته لكن اختلفوا في كيفية بقاء
 فذهب ابو الحسين الاشعري انه تعالى باق حقا فيقوم بذاته وذهب لقاضي وامام الحرمين
 وفخر الدين الرازي والمعتزلة واصحابنا الى نفي ذلك لبقاء حارجا وحكما يكونه تعالى
 باقيا لذاته لا م يقوم به وهو الحق واستدل الصمد عليه بوجوه الاول لو كان تعالى
 باقيا بقاء زائدا على ذاته لزم كونه ممكنا واللازم باطل فاللزوم مثله بيان الملازمة
 ان ذلك الزايد على الواحد مغاير لها والفرض فتقاربه وكل مفقور الى العزم ممكنا
 فلو كان الله تعالى باقيا بقاء كان ممكنا الثاني لو كان باقيا بقاء زائدا على ذاته لزم
 التسلسل واللازم كالمزوم في البطلان بيان المزوم ان ذلك الزايد يستحيل ان
 لا يكون باقيا والامر تكن الذات باقية هف واذا كان باقية كان له بقاء وبقائه باق

فانما هي
 فاعلم ان
 لانها كانت
 بالذات من ذلك
 والذات لا يوجب
 صفة بل هو متعلق
 انما هو في ذاته
 غير ان تلك الصفة
 ليست بالذات بل
 من تلك الصفة

هذا الصفا
 في نفسه

[illegible]

ايضا فله باقيلزم التسلسل الثالث لو كان تعاقبا باقيا بقاء لزوما عدم البقاء الذات او اللزوم
 او التسلسل وكان ذات صفة وبالعكس واللوازم باسرها باطلة فكذا اللزوم ميان الشئطية
 ان البقاء اما يكون باقيا او لا فان كان الثاني لزم الامر الاول لان الذات انما هي باقية بهذا البقاء وقد
 فرض غير باق فنكون هي غير باقية وان كان الاول فاما ان يكون باقيا بقاء اول ذاته فان كان
 الاول فذلك البقاء اما ان تكون باقيا بقاء اخر نقلنا الكلام اليه ويلزم التسلسل
 وهو اللزوم الثالث وان كان باقيا لذاته لزم كون البقاء ذاتا لان ذاته كافية في استمرار
 وجودها والذات ليست كافية فنكون الذات اولى بالوصفية اولى بالذاتية فيلزم انقلاب
 الحقيقة وهو اللزوم **اقول** البحث الثاني في نفي المعاني والاحوال **اقول** المعاني هي المبادى
 المحمولات كالقدرة ينتزع منها القادر وكالعلم ينتزع منه عالم ويجعل على الذات الى غير
 ذلك فهل هذه المبادى امور موجودة قائمة بالذات مغايرة لها او غير ذلك فنقول
 ذهب الامثلية الى انه تعالى يوصف بانه قادر على كل شئ وغيره ان صفاته لاجل اختصاص
 ذاته بالعلم والقدرة والحياة وغيرها وهي معان قديمة حالة في ذاته والقادرية والعالمية
 اعني التعلق بالقدور والعلوم عند نفات الاحوال منهم هي نفس القدرة والعلم والحياة
 وعند مشتق الحال منهم هي احوال معللة بتلك المعاني وذهب بوجهاشم واتباعه الى انه تعالى
 يوصف بانه قادر على كل شئ لاجل اختصاص ذاته باحوال هي القادرية والعالمية والحياة
 والموجودية والحال عندهم قد عرفت انها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم
 وذهب نفات الاحوال في المعتزلة والحكماء الى انه تعالى قادر لذاته عالم لذاته حتى لذاته
 لا لاجل المعاني والاحوال والعلم والقدرة والحياة هي نفس حقيقة المقدسة في الخارج ومغايرة
 لها بحسب الاعتبار ومعنى ذلك ان مقتضيات هذه الصفات اعني التمكن من الابداد
 بالنسبة الى القدرة والظهور والكشف بالنسبة الى عدم صادرة من ذاته لانفصا ذاته
 اياها لا بواسطة قيام ذلك صفاتها بذاته فالذات باعتبار صدور الاشياء عنها فلهذا
 وباعتبار ظهور الاشياء لها علم غير ذلك وذلك لان الذات على قسمين منها ما يتقصد
 الامور المذكورة لقيام اخر به ومنها ما ليس كذلك ولنوضح ذلك مثلا المحسوسات وهو

ان الغور

مَنْ
الْمَوَدَّاتِهَا
تَعْلَقُ وَارْتَبَتْ
لِلنَّاسِ أَضْيَاقُ
بِذَاتِ كَفَرٍ مَرِيءٍ
تَعْلَى مَطْلَا

۱۰۰

بغيره ولا لزوم رجوع حكمها الى الغير لوجوب رجوع حكم العرض الى حله فبقا ان تكون قائمة بذاتها هو
المطروح الاشاعة بانه ليس مريدا لذاته لما تقدم ولا بارادة محدثة قائمة به او بغيره لما تقدم
ايضا ولا في محل عدم تعقله فبقا ان يكون مريدا بارادة قديمة وذلك هو المطر وذهب المحققون
الى بطلان القولين معا واختاره المصنف وحكم بانه مريد لذاته واستدل على بطلان مذهب
الاولين بوجهين الاول ان قيام الارادة بذاتها غير معقول لانها عرض ولا شئ من العرض
يقوم بذاته الثاني ان كل محدث مفتقر الى محدث مختار وفعل المختار مشروط بالارادة
فاما ان يكون مشروطا بارادة اخرى فيلزم التسلسل ولا بارادة اخرى فيلزم الدور على بطلان
مذهب الآخرين بما تقدم من نفي المعاني واما قولهم لو كان مريدا لذاته لزم اجتماع التفضيل
فهم تجاوز تعلق ارادته ببعض الرادات دون بعض لانها لا بد لنفسه من دليل **قال**
البحث الرابع فان كلامه تعالى حادث الاشاعة منوع عن ذلك والمحال بله ايضا مع اعتزال
ان الكلام هو الحروف والاصوات ذهبوا الى انه لانا انه مركب من حروف متتالية
يعدم السابق منها بوجوه اللاحق والقديم لا يعدم ولا يقع مسبوقا بغيره والسابق و
اللاحق محدثان ولان الاخبار بارسال نوح في الازل اخبار عن الماضي ولا سابق على الازل
ولان امر المعدم عبث لقوله تعالى ما ياتهم من ذكر من ربهم محدث **اقول** قد تقدم
البحث في كلامه وذكرناه امكن ذكره من جهة حجة الاشاعة والمعتزلة وذكر المصنف هنا الاستدلال
على كون كلامه حادثا وهو مذهب المعتزلة والكرامية خلافا للاشاعة والمحال بله لكن
ما ذكره لا يدفع به مذهب الاشاعة لما نقلنا عنهم من انهم ينفون الكلام المحي بالمد
قديم عندهم هو المعنى وذلك لا يبطل بما قال بل بما تقدم بل يبطل به مذهب المحال بله
وهو من وجوه الاول انه مركب من الحروف المتتالية التي كل واحد منها يلحقه العدم ولا
شئ من القديم يجوز عليه العدم وايضا اللاحق مسبوق بالسابق ولا شئ من القديم
مبسوق بغيره الثاني لو كان كلامه تعالى قديما لزم كثره واللازم باطل فاللزم ومثله
بيان الملازمة انه اخبر عن ارسال نوح بقوله تعالى انا ارسلا نوحا واخبارا مسبوق
بوقوع النسبة في الخارج في زمان سابق على زمان الاخبار فلو كانت هذه القضية قديمة

لا يخلو من كونه متغيرا
 ولا يخلو من كونه متغيرا
 ولا يخلو من كونه متغيرا
 ولا يخلو من كونه متغيرا
 ولا يخلو من كونه متغيرا
 ولا يخلو من كونه متغيرا
 ولا يخلو من كونه متغيرا
 ولا يخلو من كونه متغيرا

لله في كلامه بقوله فمن صف الله سبحانه فقد فرغ من قدرته ونقدته ومن ثناءه فقد جازها وأما
 الثاني فلأنه يلزم منه فساد الأول كونه على الحوادث وهو باطل كما يجب الثاني التسلسل كما قرره
قال الفصل السابع فيما يستحيل عليه نعم وفيه مباحث الأول في استحالة مماثلته نعم الغير
 أبو هاشم إلى أن تعالى يسائر غيره من الذات ويخالقها بحالة توجب حوالا أربعة العالمية والقادري
 والمحسبة والوجودية والحق خلافة من الذات متساوية متساوي في اللوازم يجب تقديم على الحوادث
 والحدوث على الله تعالى تعالى وكلها باطلا ولأن اختصاصه بما يوجب مخالفة دون غيره
 ترجح من غير مرجح **اقول** لما فرغ من الصفات النبوتية أعنى صفات الكمال واحكامها شرع في
 الطرقيات فبذلك يكون تعالى مخالفا لغيره من الذات النفس ماهيته وأنه لا مثله وهو ممكن
 فلا سفة ولا شاعة خلافا لكثرة الاعتزلة فافهم ذهبوا إلى أن ذاته تعالى مماثلة لغيرها من الذات
 بناء منهم على أن جميع الذات متساوية في الذاتية لأن المفهوم من الذات عندهم هو ما صح
 أن يعلم ويخبر عنه وجميع الذات مشتركة في هذا المعنى فتكون متساوية ثم اختلفوا فيما بينهم
 ذاته من باقي الذات فنعمد بعضهم أنها متميزة بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام إلى
 غيره لك وتفرده أبو هاشم ومن تبعه بأن جعل الله نعم حاله تسمى الإلهية بها تمازج ما بقي
 الذات وتلك الحالة توجب له أحوالا أربعة هي الوجودية والقادريّة والعالمية والمحسبة
 واستدل للمعة عليه بوجهين الأول أن الذات المتساوية تتساوى باللوازم بمعنى أن كلما
 كان لها ما هذه الذات يكون لها ما لتلك الذات ولا كما كانتا متساويتين في ماهية
 هف وحسبنا نقول لما كان تعالى مماثلا لغيره من الذات ويصح عليه الحدوث ولأنه من جملة
 لوازم تلك الذات القدم لأنه من لوازم ذاته فيلزم حدوث الله تعالى وقدم الحادث
 وهو محال لازم من مساوئه غيره فلا يكون مساويا وهو المطلوب الثاني أن اختصاص
 ذاته نعم بما توجب مخالفة كما ذكرنا ما أن يكون كاملا ولا في الأول يلزم التسلسل لأن انتقال
 الكلام إلى ذلك الأمر ونقول اختصاصه ما أن يكون كاملا من الثاني يلزم ترجيح أحد
 الطرفين المجازين على الآخر وهو محال **قال** البحث الثاني فإنه تعالى يستحيل أن يكون مركبا
أقول هذا البحث فيه مسائل الأول أنه ليس مركب بوجه ما من الوجوه سواء كان الترتيب

لا يخلو من كونه متغيرا
 لا يخلو من كونه متغيرا
 لا يخلو من كونه متغيرا
 لا يخلو من كونه متغيرا
 لا يخلو من كونه متغيرا
 لا يخلو من كونه متغيرا
 لا يخلو من كونه متغيرا
 لا يخلو من كونه متغيرا

ويستحيل على الذات واللام
 ان يكونا في ذات واحدة
 والذات واللام في ذات واحدة
 والذات واللام في ذات واحدة
 والذات واللام في ذات واحدة
 والذات واللام في ذات واحدة
 والذات واللام في ذات واحدة
 والذات واللام في ذات واحدة
 والذات واللام في ذات واحدة

الاطلاق فنع منه الاشاعرة والفلاسفة ولا مامية على الاطلاق واما المعتزلة فقد ضلوا وانما
 يمنع قيام الحادث بذاته اذا كانت ذاتا ويجوز اذا كانت صفات متحدة ولا يطلعون على
 الحادث كالمعتزلة والكارهية والواحدية البصر يجوز الاحكام المتعددة بذاته كالا مورا
 النسبية والسند المص على الامتناع مط بوجين الاول الله لو قام بذاته شيء من الحادث
 لزوم تغييره واللازم ربط فاللزوم مثله بيان الملازمة التغيير ههنا عن الانتقال من حالة
 الى اخرى فعلى تقدير حدوث ذلك الامر القام بذاته شيء لم يكن حاصل من قبل فيحصل الانتقال
 من حالة الى اخرى فقد بانت الملازمة واما بطلان اللازم فلان التغيير مستلزم الانتقال اي
 انما شفع لان الفعل على الشيء مستعد لما يحصل فيه من التأثير ولا ما حصل له ولا
 يقتضي ان يكون ذلك الشيء له بالقوة وذلك من صفات المباديات والله تعالى ليس ما يأنزل
 يكون منفعلا فلا يكون متغيرا فلا يكون عملا للحادث الثاني ان كل حادث لا بد له من علته فعلة
 في ذلك الحادث القام بذاته تعالى ما ان يكون هو الله تعالى او غيره والسمان عالان اما الاول
 فانه في تأثيره فيما على سبيل الاجادة لا بالخيار فاما الاول فهو مقدمه لقدمه وموجبه وقد
 فرض جادنا هف وان كان الثاني لزوم وجوده قبل وجوده لان ذلك الحادث يجب ان يكون صفات
 الكمال لاستحالة انصافه تعالى بانقايص فصفات الكمال ناشئة عن ذاته فتكون موجودة
 معها فيكون ذلك القام موجودا بالذات لانه فرض جادنا فلا يكون موجودا ازا
 فلا يكون موجودا قبل وجوده هف واما الثاني فلا مستلزم افتقاره نعم الى الغير فلا
 يكون وجبا هف **قال** ويستحيل قيام اللذة والالم الخ **اقول** نذكر في هذا الباب حاصل
 ما ذكره المتكلمون من القليل منهم الى استحالة انصافه نعم هذين الوصفين اما الاول فانه
 معناه ان في ذاته نعم وذلك بانهم فسروا الامر بانه حالة حاصلة عن تغير المزاج الى الغضاد
 واللذة بانها حالة حاصلة عن تغير المزاج الى الاعتدال وتلك الحالة منهم من حكم بانها غيبة
 عن المرئيات او هي ارجوانية ومنهم من فسرها بانها ادراك متعلق الشهوة واللمذة وادراك
 المتعلق النقر في الاول وهو قول جمهور المعتزلة فانكروا كونها غير مرجحين وجبشان الماوي
 انما على سبيل المزاج فهو منزوع عن قواعده واما ثانيا فلعدم اذن الشرعي وذلك واما الثالث

لا ينفصل
 عن
 الذات
 ولا
 ينفصل
 عن
 الذات

فيكون
 كذا
 كذا
 كذا

فنقول البحث هنا يتوقف على مقدمات الأولى فسر الشيخ بالإشارات اللذة بأنها ادراك ونيل
 لما هو خير من حال من حيث هو خير من حال بالنسبة الى المادرك والتأيل واللام بأنه ادراك ونيل لما هو
 شر وأتم من حيث هو شر وأتم بالنسبة الى المادرك والتأيل فسر طمع الادراك النيل لان الادراك
 من دون النيل لا يكون لذة كمن ادرك صورة مستحسنة ولم ينلها والنيل وحده لا يكون لذة
 ايضا كمن نال محبوبه ولم يشعر به وفيد بالحيثية لجواز ان يكون للمادرك همتان احدهما خير من حال
 دون الآخر فادراك همة الخير ليس لذة وبالعكس الثانية كل قوة من القوى كهيمنة الظاهرة
 والباطنة لها كمال يخصها ولذة هي ادراكها لذلك الكمال فان لذة الغضب القفصر ولذة الوهم
 الرجا ولذة الحفظ التذكر للاموال الموافقة الماضية ولذة الشهوة ان يتادى لها الكيفية المحسوسة
 الملائمة ولذة البصر ادراك الصور المحبوبة المستحسنة ولذة السمع ادراك الصوت الطيب
 ولذة الشم ادراك الرائحة الطيبة والذوق الطعم الملائم وحيث ان الحال كذلك فالقوة العاقلة
 لها كمال ولذة هي ادراكها للعقول الكلية وانكار ذلك مكابرة فان العلماء الراسخين
 في حجة التحقيق لهم لذات لا يخجلون اللذات الحسية باجمعها على اقل مسئلة من مسائل الثلاثة
 ان هذه القوى المذكورة مشتركة فان ادراكها للملايمها لذة لانها متباينة باعتبار اخر وهو ان
 كل ما كان كماله افضل اتم واكثر اودوم او وصل اليه او حصل له وانتهى في نفسه اكمل فعلا
 وافضل واشدادا كان لذاته ابلغ واوفر ولا ريب ان ادراك القوة العقلية للعقول
 اتم عن ادراك الحس المحسوس لان القوة العقلية تصل الى كنه العقولات وتفصل الى اجزائها
 وذاتياتها وتغدير وتصير هو على وجه الحسن تأييد لك ظاهر الاشياء من السطوح والاعراض
 فلا حرم تكون اللذة العقلية ابلغ واعظم من الحسية الرابعة ان كمال كل شئ وجماله هو ان
 يكون على ما يجب له بالنسبة الى ذاته وان واجب الوجود لكونه مبدئ كل كمال وسبب كل
 بها وجماله الكمال الاكمل والبهيم الاجمل وان كل بها وجماله وخير مدرك
 فهو محبوب ومعتشوق فاذا تفرقت هذه المقدمات فظهر ان واجب الوجود الله هو في
 غاية الكمال والجمال والبهائم الذي يعقل ذاته على تلك الغاية من الكمال اتم تغفل ان يكون
 ذاته لذاته اعظم عاشق لمعتشوق وابلغ لاذلته لكونه اعظم مدرك لاجل مدرك

ويتجلى انصافاً
 كاشم والذوق وكلما
 الى الامور المتشعبة
 ١١٩
 الى الامور المتشعبة
 الى الامور المتشعبة

باثم ادراك واما الثالث فاعلم ان المصنف رحمه الله قال لا يستحيل عليه تعالى الامور الثلاثة مطر
 واستدل على ذلك بالامور الثلاثة ادراك الثاني ولا منافي له تعالى لان جميع ما عده لوازم
 معلوماً فتكون واجبة الاجتماع معه فلا تكون منافية قبل هذا نظر من وجهين الاول ان
 جملة ما عده المتنوعاً وليست معلومة ولا لازمة له الثاني انه مدرك للعدد مراهي العالم
 والعلم منافع لم يكون مدركاً للثاني فيكون متناً اجيب عن الاول بان مرادنا ما عدهم
 الامور الحاصلة صورها عنده والمتنوعات ليس بصورة محققة في ذاتها بل هي محقولة بالقياس
 الى الغير وعن الثاني بالبع مذكور فاننا شطنا في الامور كما تقدم الادراك والتبيل وهو تعالى وان
 كان مدركاً للعدد لكنه ليس بتبادل له فلا يكون مثلاً وادراكه واما اللذة فقد استدلل على
 فيها بوجهين الاول انه لو كان نعم مثلاً فلذاته اما ان تكون قديمة او حادثة والقسمان
 باطلان كونه مثلاً ا باطل من وجهين اما الاول فلا انها لو كانت قديمة لزم وجودها للقد
 فاننا نعلم ضرورة ان كل ذي لذتان لذته تترجمه الى الجاهل المستلذذة ليحصل استمرارها
 لذته داعية ح وهي قديمة ولا يتقدم وقلة قديمة واذا كان الداعي والقديمة قديمتين
 كان الفعل قديماً لان انضمام الداعي الى القدمة يوجب وجود الفعل فيكون المستلذذة موجودة
 الزاكنة لفعل الله تعالى بالاختيار فيكون حادثاً فلا يكون موجوداً الا فيلزم وجوده
 واما الثاني فلا استحالة لونه تعالى محل الحوادث الثاني اجماع السليين على ذلك وهو محقق
 لعدم توفقه على فهمها وفي الوجه الاول نظر لان الخصم لم يقل انه مثله بشئ مغاير لذاته حق
 يلزم وجوده قبل وجوده بل يقول بان مثله بذاته على الوجه الاكمل كما قررنا وذلك لا ينافيه
 ما ذكرتم قال المصنف في المناهج بظهر عندنا انه لا فرق في المعنى بين قولنا ايل المتكلمين وان عوا
 المتكلمين حقه ودعوا الا ايل حقه وما اجمع عليه السليون حق غير ان اسم اللذة لا يطلق عليه
 لان اسمائه توفيقية ولم يرد هذا اللفظة في الشرط **قال** ويستحيل انصاف الخ **اقول**
 يستحيل انصافه تعالى بالامور الجماعية فظاهره كافة بالبحر والسمع والذوق والشم وال
 البصر او بالهنة كالشم والشم والشم والفكر وبالجملة يستحيل انصافه بكل عرق من عروق
 الجسم كاللون والضوء وغيرها كما تقدم من استحالة كونه متغيراً او قائماً بالاختيار **قال**

يستحيل انصافه
 على كل من
 يتصور

يستحيل انصافه
 على كل من
 يتصور

ولا يمكن انصافه
 غير انصافه ضرورة
 بطلان الافتراض لا محالة
 بعد افتراضه
 فلا افتراض له
 افتراضه بالوجود
 من

البحث في الحجة
 اذا لم يكن له كماله
 اما في ذاته او في غيره
 ١٠٠ / بطلان ذلك
 فانه لا يقتضي
 فانه لا يقتضي
 فانه لا يقتضي
 فانه لا يقتضي
 فانه لا يقتضي
 فانه لا يقتضي
 فانه لا يقتضي

ولا يمكن اتحاد الخ **اقول** الاتحاد يقال بحسب المجاز على غير تقييد شيئا اخر بان يقدح في الاول
 شيئا ويحدث فيه اخر كما قال صار الماء هواء فان الصورة المائية زالت وانصفت مادته بالصورة
 الهوائية اوبان يمتزج شيان وتحدث صورة ثالثة مغايرة للاول كما يقال صار الخشب سيرا او
 يقال بحسب الحقيقة على صيرورة الشئين الموجودين شيئا واحدا لا باحد العينين المذكورين بل باحد
 سبق للثان ويحدث احدهما بالآخرى فالقسم الاول وان كان ممكنا في حق غير الله تعالى لانه مستحيل
 عليه لاستحالة انفعاله وصيروره جزئا من غيره والقسم الثاني قال في حقه نعم طائفة من
 الحكماء بعد العلم الاول منه فاضغوريوث فانهم قالوا ان الله تعالى اذا اقل شيئا اتحدت
 فاته بذلك الشئ المعقول ورد عليهم ابن سينا في اكثر كتبه وقالت ايضا في حقه تعالى
 حيث قالوا اتحدت الاقاييم الثلاثة اقنوم الاب والابن وروح القدس واتحدنا سويا بغير
 باللاهوت وقال جمع من المتصوفة اذا وصل العارف هاية مراتبه انفتحت هويته وصار الوجود
 هو الله تعالى وحده وتسمى هذه المرتبة عندهم بالعناء في التوحيد وهو لا الفتوا فان ارادوا
 بالاتحاد المذكور في حقه تعالى غير المعنى الذي اشرنا اليه فلا بد من افادته لتفويضه وان كان
 المراد ما ذكرناه فهو محال لوجهين الاول ان الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد بالمعنى المذكور
 الثاني ان التحدين بعد اتحادهما ان يبقى موجودا فهما اثنان لا واحدا وان صار معدوما
 روجد ثالث فلا اتحاد بل اعدام شئ وليجاد الاخر وان عدم احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد
 الا عدم لا يتحد بالوجود واذا بان الاتحاد في نفسه استحالة ثبانه لم نمت **قال** البحث في
 في نه تعالى في الخ **اقول** في صفاته تعالى كونه عينا ومعناه سلب الحاجة عنه وهذا ذكرنا
 في التمهات وتقريره ليله لو احتاج لكانت الحاجة اما في ذاته او في صفاته وكلاهما باطلا
 الاول فلا سئل ان كونه ممكنا وهو محال لما ثبت من انه واجب الوجود واما الثاني فلا استحالة
 انفعاله عن الغير كما تقدم **قال** البحث السابع في ان حقيقة تعالى غير معلومة للبشر الخ
اقول ذهب الفلاسفة والمجربون والقرائي من الاشاعرة وابولحسن البصري والمعتزلة
 والمحققون الى ان حقيقة تعالى غير معلومة لاحد من البشر لوجهين الاول انها لو كانت
 معلومة لكان العلم بها اما ضروريا او كسبيا وكلاهما منفي اما الاول فظاهر واما الثاني

والوجود
 وكونه قاضيا
 على غيره
 ذلك ان الله
 خالق في عقل
 كونه خالقا
 اول الامر
 والابن
 في حقه
 في حقه
 في حقه
 في حقه
 في حقه
 في حقه
 في حقه

هذا الثالث في انما يقال
 من اجل ان العلم لا يبدل من كاسب والكاسب باب التصور اما احدا ورسم كابين في المنطق والحد
 مركب من الجنس والفضل وقد تقدم انه لا جنس له ولا فضل له فلا حد والرتسم تعريف بالحاج
 عن الشيء والتعريف بالخارج لا يفيد الاطلاع على الحقيقة فلا يكون معلوما بالحد ولا الرسم
 فلا يكون معلوما بالكسب الثاني قوله يا من لا يعلم ما شوكا وهو هذا ان موسى لما سئل
 بما الدالة على طلب الحقيقة اعجاب بذكر خواصه وصفاته فاسب الى الجنون فذكر صفاته
 ابين وقال ان كنتم تعقلون تنبهوا على استحالة الاطلاع على حقيقته وهذا جمهور
 المتكلمين من المعتزلة ولا شاعرة ان الحق حقيقته تعالى معلومة للبحث بخصيص بابنا حكم عليه
 باحكام الحاشية وسلبية الحكم على الشيء يستدعي تصوره اولى وبان وجوده عين
 ماهيته ووجوده معلوم فاهيته معلومة واجيب عن الاول بان التصديق
 لا يشترط فيه العلم بالحكم عليه بحسب حقيقة بل يكفي العلم به ولو بوجه ما هو
 هنا موجود من حيث العلم بان مقتضى وجوده وعن الثاني ما تقدم من كون الواجب تمام
 له وجودات والمعلوم من العلم ما هو نفس حقيقة بل الشامل له ولا يبره واما المصنف فقد
 استدلل في هذا الباب بان العقول لنا ليس الا الضمما اما الحقيقة مثل الوجود والوجود
 وكونه فادراو عالما وحيا وعنده ذلك واما الاضافية مثل كونه خالقا ورازقا واولا وآخر
 الى غير ذلك واما السلبية مثل كونه ليس بحميم ولا عرض ولا في جهة الى غير ذلك وغير ذلك ليس
 سقولا لنا ولا سادنا هذه الصفات امور عارضة لذاته تعالى وفصل الذات اعني
 المعروض غير معاروم ومراده بعرضها للذات انما هو في الذهن لا في الخارج وانه تقدم
 انضافه تعالى نفس ماهيته في الخارج وبطلان زياد تماهيه وفي هذا الدليل نظر فانه
 لا يابى من انما العقل منه تعالى غير هذه الامور ان يعقل غيرنا غير فلا يلزم
 ان يدعى العقل روح لا يجوز ان يكون لبعض النفوس او لبعض الجذوات من القوة ان يدرك
 حقيقة تعالى اما بالالهام او بصفة او غير ذلك **قال** البحث الثامن **الح** **قول** خالف
 الاشاعرة جميع العقلاء في القول بصحة رؤيته فان الفلاسفة والمعتزلة يحيلون ذلك
 عليه بتجريد عندهم والشبهة وان قالوا بصحة رؤيته فانهم انما قالوا به لكونه جسيما

فان الكسب لا يبدل من كاسب
 مركب من الجنس والفضل
 عن الشيء والتعريف بالخارج
 فلا يكون معلوما بالكسب
 بما الدالة على طلب الحقيقة
 ابين وقال ان كنتم تعقلون
 المتكلمين من المعتزلة
 باحكام الحاشية وسلبية
 ماهيته ووجوده معلوم
 لا يشترط فيه العلم
 هنا موجود من حيث العلم
 له وجودات والمعلوم
 استدلل في هذا الباب
 وكونه فادراو عالما
 الى غير ذلك واما
 سقولا لنا ولا سادنا
 المعروض غير معاروم
 انضافه تعالى نفس
 لا يابى من انما
 ان يدعى العقل
 حقيقة تعالى اما
 الاشاعرة جميع
 عليه بتجريد عندهم

هذا الذي
 من اجل ان
 العقل لا يبدل
 من اجل ان
 العقل لا يبدل
 من اجل ان

هذا الذي
 من اجل ان
 العقل لا يبدل
 من اجل ان
 العقل لا يبدل

١٢٤
 من جملة ما لا يستحق الذم بتركه مع انه واجب كان ينبغي زيادة قيد
 وهو لا يدل او على بعض الوجوه **قال** البحث الثاني ذهب اهل العدل الخ **اقول** قد يراد
 بالحسن كونه صفة كمال وبالقيح صفة نقص وقد يراد بالحسن كونه صفة كمال وبالقيح صفة نقص
 وقد يراد بالحسن كونه ملائماً للطبع وبالقيح كونه منتهكاً للطبع وقد اتفق من اهل العلم على كونها
 عقليتين بالاعتبارين المذكورين وقد يراد بالحسن ما يستحق عليه المدح في العاجل والثواب
 في الاجل وبالقيح ما يستحق عليه الذم في العاجل والعقاب في الاجل فلما اختلف في ذلك
 فقالت الفلاسفة ذلك معلوم بالعقل العملي لان كمال النوع وانظامهم صالح العالم يتم بذلك
 لا بالعقل النظري كالعلم بان الكل اعظم من الجزء وقالت الاشاعرة ذلك معلوم بالشرع
 لا غيرهما حسنه فهو الحسن وما قبحه فهو القبيح ولا حكم للعقل فيهما بهذا المعنى وقال اهل
 العدل وهم المعتزلة والامامية العقل حكم بذلك وقسم الافعال الى ثلاثة اصناف الاول ما لا
 يستقل العقل بغيره كحسنه وقبحه كصور اخر الرضا واول الشوال فانه لا طريق للعقل
 الى الحكم بحسن صور الاول وقبح الثاني بالاشرع الثاني ما يستقل بغيره كضرورة وذلك
 كالحكم بحسن الايمان والنافع والامناف وشكر النعم وقبح الظلم والفساد وتكليف ما لا
 يطاق الثالث ما يستقل بغيره كضرورة كالحكم بحسن صدق الضار وكذب
 النافع وقد احتجوا بذلك بوجوه ذكرها المصنف الاول ان الضرورة قاضية بحسن ما
 ذكرناه من الامور المحسنة ونبيح ما ذكرناه من الامور القبيحة من غير شك في ذلك
 ولهذا اذا قلنا ان شخص ان صدقت فلك دينار وان كذبت فلك دينار واستوى الامر ان
 بالهبة فانه يختار الصدق لما تقرر عندنا من حسنه ببيعة عقله وايضا لا شك في
 حسن ما ذكرناه حسنه وقبح ما ذكرناه قبحه فالحاكم بذلك اما العقل والشرع انما ثالث هما والثاني
 ما جلا لا يفرض انفسنا خالية من مجموع الشرايع والاديان ثم نعرض عليها هذه الامور
 فنجد لها حكمه بقبح صور اول شوال وحسن اخر رمضان لا يسمع الشرع فظهر الفرق
 فلو كان الحاكم هو الشرع لما صح منها الحكم في الصورتين لا يسمع الشرع
 وايضا فان من لا يقول بالشرع بدينه كراهة كالمراهة والجاهلية يمحكون

من جملة ما لا يستحق الذم بتركه مع انه واجب كان ينبغي زيادة قيد
 وهو لا يدل او على بعض الوجوه **قال** البحث الثاني ذهب اهل العدل الخ **اقول** قد يراد
 بالحسن كونه صفة كمال وبالقيح صفة نقص وقد يراد بالحسن كونه صفة كمال وبالقيح صفة نقص
 وقد يراد بالحسن كونه ملائماً للطبع وبالقيح كونه منتهكاً للطبع وقد اتفق من اهل العلم على كونها
 عقليتين بالاعتبارين المذكورين وقد يراد بالحسن ما يستحق عليه المدح في العاجل والثواب
 في الاجل وبالقيح ما يستحق عليه الذم في العاجل والعقاب في الاجل فلما اختلف في ذلك
 فقالت الفلاسفة ذلك معلوم بالعقل العملي لان كمال النوع وانظامهم صالح العالم يتم بذلك
 لا بالعقل النظري كالعلم بان الكل اعظم من الجزء وقالت الاشاعرة ذلك معلوم بالشرع
 لا غيرهما حسنه فهو الحسن وما قبحه فهو القبيح ولا حكم للعقل فيهما بهذا المعنى وقال اهل
 العدل وهم المعتزلة والامامية العقل حكم بذلك وقسم الافعال الى ثلاثة اصناف الاول ما لا
 يستقل العقل بغيره كحسنه وقبحه كصور اخر الرضا واول الشوال فانه لا طريق للعقل
 الى الحكم بحسن صور الاول وقبح الثاني بالاشرع الثاني ما يستقل بغيره كضرورة وذلك
 كالحكم بحسن الايمان والنافع والامناف وشكر النعم وقبح الظلم والفساد وتكليف ما لا
 يطاق الثالث ما يستقل بغيره كضرورة كالحكم بحسن صدق الضار وكذب
 النافع وقد احتجوا بذلك بوجوه ذكرها المصنف الاول ان الضرورة قاضية بحسن ما
 ذكرناه من الامور المحسنة ونبيح ما ذكرناه من الامور القبيحة من غير شك في ذلك
 ولهذا اذا قلنا ان شخص ان صدقت فلك دينار وان كذبت فلك دينار واستوى الامر ان
 بالهبة فانه يختار الصدق لما تقرر عندنا من حسنه ببيعة عقله وايضا لا شك في
 حسن ما ذكرناه حسنه وقبح ما ذكرناه قبحه فالحاكم بذلك اما العقل والشرع انما ثالث هما والثاني
 ما جلا لا يفرض انفسنا خالية من مجموع الشرايع والاديان ثم نعرض عليها هذه الامور
 فنجد لها حكمه بقبح صور اول شوال وحسن اخر رمضان لا يسمع الشرع فظهر الفرق
 فلو كان الحاكم هو الشرع لما صح منها الحكم في الصورتين لا يسمع الشرع
 وايضا فان من لا يقول بالشرع بدينه كراهة كالمراهة والجاهلية يمحكون

جازع بعد ارسن در
 صفحه پنجم که نمبر ۱۳۸ است
 باید در

[illegible]

ظنا متى يكون ممكنا بالنظر الزمنية او بالنظر الى الابد والحقلي الرب لم يلاق صلح انه يمكن لكل الزمنية
اسب معلنة عليه بذلك الاعتبار بل باعتبار تجليه له لانه كان عالما بتجليه في جميع
استقراؤه لانه حال التجلي هو مستمر كما ولا استقرار حال الحركة لا منعا اجتماع الحركة
والسكون في حال واحد فتكون الزمنية معلنة على الحال فتكون عالما وعن الالهي لم يجوز ان
يكون المراد بالنظر هو معناه الحقيقي اذ لا يلزم من طلب الشيء حصوله ولا امكانه او يكون امكانه
في الكلام هو ثواب رجا ويتعين هذا الاضمار لان النظر المقرون ان كان معناه انما يقع
في المحيزات والاضمار وان كان خلاف الاصل لكن المجازي المذكور توه ايضا خلاف الاصل
وقد ثبت في الاصول انها في مرتبة واحدة سلمنا لكن لم يجوز ان يكون بمعنى الانتظار
ولا يكون الحرف الجربل واحدا لانه كما عساه السيد المرتضى رحمه الله وحكا البودس
والا زهرى قال الشاعري بعض ولا يرهب امر الى ولا يقطع رجاء ولا يحزن الى اراد لا يحزن
وح يكون معناه منتظرة ثم زها وقوله الانتظار موجب النعم والاية سبقت لبيان
النعم فيكون حاصله لا منتظرة قلنا نعم فان سياق الالوية حكائية جواز الناس قبل
اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله ثم وجوه يومئذ ابره نظرا ان
يفعل بها فاقرة ومن في الناس قد فعل بها فاقرة وقوله الانتظار موجب للنعم قلنا ذلك
في وعاء مجزئية خلف الوعد ما اذا كان وعدمه لا يخلف الوعد مع علم الوعد
بذلك فانه لا يوجب النعم بل هو سبب للفرح والشور ونظارة الوجه كمن ينظر
خلقته الملك ويعلم وصوبها اليه يقينا فانه ينشئ بذلك وان لم يحضر الوقت كما
ان الانتظار للعقاب بعد الاذار موجب للنعم وعن الخامس بالمنع عن صحة النقل على
تقدير التسليم فالمراد بالزمنية المعرفة التي لا يعاد رهاشك فانه يستحيل حله على ما
والا لكان تعالى جها قال البحر التاسع الخ اقول ذكر مسألة التوحيد في الترتيب
لانه معناه سلب الشريك عنه وقد استدل عليه بوجه الاول دليل الحكماء وهو
تقرر بعدة اوجر احدها من ذكره المصنف وتقريره لركان في الوجود واجب الوجود
لاشتراكا في مفهوم واجب الوجود وامانا لكل واحد ما مرها بل ما فيه اشتراكها

الشيخ
الشيخ
هو الشيخ
الشيخ

والله اعلم
بما كنا
على
الهدى

ولا لما كان اثنين بل واحدا ويكون كل واحد منهما مركبا فإما بالاشتراك وبما بالامتنان فكل واحد
 ممكن فيكونان ممكنين والفرق بينهما واجبان وفيه نظر فان مفهوم واجب الوجود شيء ماله وجوب
 الوجود والوجوب لم يعمد في ما جزئه عددي فهو عددي فلا يوجب الاشتراك فيه التركيب لنا
 ان الوجوب شوق لكن الشئية والوجوب عن العقولات الثانية اللاحقة للعقولات
 الاولى والاشتراك فيها لا يوجب الاشتراك في الذوات كما انه لا يلزم من اشتراك ممكنين
 في محل هذا المعنى عليهما تركبهما من هذا المفهوم ومن فصل اخر الثاني دليل المتكلمين
 وديمع دليل التمايع وهو لا يتبب الاوحدة الصانع القادر المريد ولهذا الخوة على ان
 الصفات المذكورة وتقريره انه لو كان في الوجود الهان قادران عالمان مريدان فلا
 يخالف اما ان يمكن ان يريد احدهما خلاف مراد الاخر او لا وكلاهما آتيا اما الثاني فلا
 كل واحد منهما قادر على المقدورات فاحدهما قادر على الفعل لو لا الاخر وكان
 الاخر فافرضنا توجه قصد كل واحد منهما الى احد الضدين دفعة استحال ان
 يمنع احدهما الاخر لانه ليس احدا للضدين اولا بالتقديم من الاخر واما الاول فلا نه لو
 امكن فلنفضرا رادة احدهما لاجاد جسم متحرك في وقت بعينه ومكانه بعينه وارادة
 الاخر لاجاد ذلك الجسم بعينه ما كنا في ذلك الوقت وذلك لما كان فاما ان يقع مرادها
 او لا يقع مرادها او يقع مرادها دون الاخر ان كان الاول يلزم اجتماع النقيضين
 وان كان الثاني قال يلزم اجتماع النقيضين لقوله وكذا اذا انتفينا ذلك ينبغي ان
 يقال ارتفاع النقيضين ويمكن توجيهه بوجهين الاول انه يلزم اجتماع النقيضين علم
 تقدير انتفاء كل واحد منهما لانه اذا انتفى مرادها اعني الحركة والسكون ثبت نقصانها
 اعني سلب الحركة الذي هو السكون وسلب السكون الذي هو الحركة والحركة والسكون
 متناقضان الثاني انه اذا انتفى مرادها والفرض مرادها متناقضان فقد اجتمع النقيضات
 في الانتفاء وان كان الثالث لزومه فساد الاول الترجيح من غير مرجح لان كل واحد
 منهما قادر على مراد الثاني يلزم عجز من لم يقع مراده وهو حق لان كل واحد منهما قادر
 على ما لا يتناهى فلا اولوية في عجز احدهما دون الاخر وايضا العاجز لا يصلح الالهية في

دو خط قبل از من در صفحه
 سوم که غیر ۱۲۶ است
 باید دید

عندهم واعترفوا بأنه لو كان مجرد الاستحالة الروئية عليه والاستعارة بالوالتجريد مع كونه مرئياً
 ولخصه في الدين في الحصول بان مرادهم بالروئية بان قال الروئية الكشف لعالم لانه لا نزاع في جوازه
 لان المعارف تصير يوم القيمة ضرورية ولا انشام صورة المرئ في العين واتصال الشعاع
 الخارج عنها بالمرئ او حالة تستلزم احدهما فان ذلك كله محال عليه نعم بل يزيد بالروئية الحالة
 الحاصلة عند رؤية الشيء بعد العلم وهذا فيه نظر لانه لا يجوز ان تكون الحالة راجعة الى تآثر
 الحاسة كما تقدم لكن لم لا يجوز ان تكون عبارة عما حصل للنفس عن زيادة اليقين على
 العلم الاول وذلك لكون العلم مفهولاً بالتشكيك ولكن ذلك مشروط بالاطباع واتصال
 الشعاع بسطح المرئ وهما مستحيلان فيحققه تعالى لكن يقتصر في اثبات كون تلك الحالة غير
 الكشف لعالم عن دليل والحمد لله استدل على استحالة الروئية نعم بوجه اربعة عقليات
 ونقدات الاول ان الباري تعالى ليس في جهة وكلهم في جهة فالتساوي تعالى ليس بمبرئ
 اما الصغرى فقد تقدم واما الكبرى فلان كل مرئ اما مقابل او في حكم صورة في
 المرات وهو ضروري وكل مقابل فهو في جهة وهو ضروري ايضا الثاني انه لو صح ان يركل ريشا
 لان كل اللام باطل للمزوم مثله اما بطلان اللزوم فظاهر واما بيان الملازمة فلا
 شريط الادراك حاصلة وهي سلامة الحاسة وكون المرئ يسمع ان يرى لان باقي الشريط
 التي تقدمت يستحيل تحقيقها في حقه تعالى كالكنافة ووقوع الضوء وغير ذلك وكل ما حصلت
 الشريط وجبت الروية وببانه كما تقدم وفي هذا الوجه نظر لجواز ان يكون ادراكه مشروطاً بآثار
 الزايد على شريط المجاهر والاعراض فيتوقف ادراكه على حصوله وذلك غير حاصل لان
 فلذلك نعم ليس في جهة ولا انتظار وهو بطلان نظر لانه تفكر في النظر بمعنى الانتظار لا بتعدي
 بالي لقوله تعالى فما ظركم يرجع المرسلون وايضاً في سياق بيان النعم فتكون النعم حاصلة
 لا منتظرة مع ان الانتظار موجب للنعم وهذا قيل لا انتظار موت احمر لا انتظار يوجب
 يورث الصغار فلا يكون نعمة فبقى ان يكون المراد من ذلك الروئية على سبيل المجاز اطلاقاً
 لا مع السبب على السبب وهو الحسن وجوه المجاز الرابع قوله انكم ترون ربكم يوم القيمة
 كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته والحواس الاول من وجوه الاول

المنع في رؤية الجواهر بالعرف واللون والضوء الثاني يمنع كون المط العرض يعين رؤيته فإن
 القدرة والعلم والظنون والطعوم والزيج وغيرها لا ترى وإنما كان عرضاً موجبة الثالث
 يمنع اشتراكها في الرؤية فإن رؤية الجواهر مخالفة لرؤية المرض الرابع لا نسلم أن الصحة بثبوتها بل هي
 عدمية لأن جنبها الامكان وهو علة فلا يفتقر إلى علة الخامس لأن الحكم المشترك يستدعي
 علة مشتركة فإن الماء والحار بالشمس والحار بالنار اشتراكاً والحجارة مع اختلاف علمها السادس
 يمنع المحصر في الوجود والحدوث ويكون العلة غيرها كالأماكن وهناك كان أمراً اعتبارياً
 إلا أن الصحة أيضاً اعتبارية ويصح تغلل بعض الاعتبارات ببعض السابع لم لا يجوز أن تكون
 العلة هي الحدوث لأنه وإن كان أمراً عدمياً لكن الصحة أيضاً عدمية ويجوز تعليل
 عدمية العدمي الثامن لم يجز أن تكون العلة هي الوجود بثبوت الحدوث وبشرط الامكان
 والشرط جازان يكون عدمياً التاسع لم قلتم أنه إذا كان الوجود علة لصحة رؤية
 الجواهر والمرض وجب أن يكون في الباري تعالى كمال وذلك لأن وجود الباري يتم
 عين ما هيته ووجود الكمالات زائد عليها فيكونان مختلفين فلا يجب اشتراكهما في الحكم
 العاشر لم لا يجوز أن يكون حقيقة ذاته تعالى ما فتران لا تكون صادقة للرؤية أو
 خصوصية الجواهر المرض شرطاً فلا يمكن الرؤية أما المحصول المانع أو لعدم الشرط وإن
 كانت العلة موجودة اتحاداً عشر يلزم في دليلكم صحة رؤية جميع الموجودات من الصفات
 والذوات وهو حجة ضرورة الثاني عشر يلزم من دليلكم أن يكون تعالى ملوساً لأن
 الجواهر المرض ملوساً فصحة الملوسية حكم مشترك فلا بد لها من علة مشتركة
 هي الوجود فنكون الصحة الملوسية ناسبة في حق تعالى وعن الثاني من وجهين الأول
 أن السؤال وضع لغومه لا لصحيف قالوا إن الله حمزة لأنهم لما سئلوا الرؤية واجابهم
 لاستحالتها سألها فامة لعدده وإنما إضافة النفس لأنهم قالوا لا تسئلنا
 بل بنفسك ليكون أقرب إلى الإجابة فإذا رايته رأينا أو نقول إنما إضافة إلى نفسه لأنه
 إذا مضى هو من الإجابة كان أجسم المادة سؤال الله تعالى أنه كان علماً باستحالة الرؤية عقلاً وزاد
 الاستسكان عليها فقالوا في سؤال البرهاني عن الثالث بلنع من تعليلها على غير منكم استقرار الجبل يمكن

+
 رد وجهي قبل ازني
 بغير دليل
 بغير دليل

٢١
 من العلم باستحالة
 اجتماع النقيضين
 لأن الكذب يوجب الزيادة
 على مقتضى الشيء وعلى
 مقتضى قول القائل
 فلو كان كاذباً
 لكان قوله كاذباً
 فلو كان كاذباً
 لكان قوله كاذباً

بالحسن والفتح المذكورين لولم يكونا عقليين لما حكموا بذلك وليس حكمهم فيها بملازمة الطبع فالتأطبع
 في الناموس مختلفة فكثير من الأمور ينفعها طبع شخص ويميل إليها طبع آخر مع اتفاقهم على الحكم هنا
 فنعين ان يكون الحاكم بذلك هو العقل وليس ذلك حكماً نظرياً ولا لما حصل ذلك لمن ليس له
 اهلية النظر من الأشياء والعوام فيكون حكماً ضرورياً وهو المطابق لثاني لولم يكونا عقليين لزم رفع
 الأحكام الشرعية واللازم باطل بالإجماع فكذا المألوم بيان الملازمة انه على ذلك التقدير
 يجوز صدوره القبح منه تعالى ومن جملة الكذب فيجوز وقوعه منه تعالى تعالى عن ذلك علواً
 كبيراً ناداهم ان احسن شئ اوتيتم اوهوب شئ اومذهبوا استحقاق ثواب وعقاب
 لم يحكم بمقتضى تجوز الكذب فنرفع الأحكام الشرعية والوعد والوعيد تنتفي فإزالة التكليف
 الثالث انه لولم يكونا عقليين لجاز اظهار العجز على يد الكاذب واللازم باطل ولا لوجوب
 لنا طريق الى الفرق بين الحق والمبطل وبيان الملازمة ظاهر لعدم تبحر حديث الرابع
 انه لولم يكونا عقليين لجاز تعذيب المؤمن واثابته الكافر ولم يستحق باليمان ثواب ولا
 بالكفر عقاب واللازم كاللزم في السطلان والملازمة ظاهرة فقول المصنف والتوالي
 باطله إشارة الى ما يلزم بهذه الوجوه الملازمة الناشئة كل واحد منها من مقدم هو مقتضى
 المطلوب ومن ذلك التالي فهو شرطيات ثلاث **قال** اختص الاستعارة بالضرورية
 الخ **اقول** ذكر الاستعارة على سبيل المعارضة لادلة اهل العدل بان منعو المدلول
 واسندوا على نصه بوجوه الاول انه لو كان الحاكم بالحسن والفتح العقل ضرورة لما حصل
 التفاوت بين هذه القضايا وغيرها من الضروريات لا تفاوت بينها بل الجزم فيها واحداً ولا
 لجاز المنقضى فلا يكون ضرورية هفت واما بطلان اللازم فلاننا نجد تفاوتاً بين الحكم بحسن
 الصدق والحكم بكون الكل اعظم من الجزء واستمالة اجتماع النقيضين فاننا نتردد في الاول
 ونشك في بدون الثاني وايضا كان يجب اتفاق العقلاء فيه والخلاف ظاهر القائل
 لو كان حسن الحسن وفتح القبح ذاتياً لها لما جاز ان ينقلب الحسن فيجاء بالبيع حسناً
 لكنه ينقلب فلو كان ذاتياً لها وهو المطلوب بيان الاول الملازمة ان ذات الشيء
 لا يرون عنه ولا لما كان ذاتياً له واما انه ينقلب فلو جهين الاول ان الشيء اذا

من ظاهريه يقتله فباء الظالم طالب اله وسئل عنه ذلك الانسان فان اخبرنا به عنده لزم
 السعي في قتل النبي م اوجب وما يلزم منه القبيح فهو قبيح فيكون صدقه قبيحا فيجب جديدا ان
 يخبرنا به ليس عنده حافظة على حفظ النبي وذلك كذب فقد صار كذبه حسنا الثاني انه من قال
 لا كذب غذا يجب عليه الكذب غذا ولا لزم خلف الوعد وهو قبيح الثالث انه لو كانت لقبايح
 فيها قبيحة لذاتها لما وقع تكليف ملا يطابق منه تعالى فاللازم باطل فاللزم ومثله اما بيان
 الملازمة فلان من جملة ما ذكره من اقبايح تكليف ملا يطابق فيكون فيجاء وكل قبيح لا يجوز
 على الله تعالى فعله وهي مقدمة اتفاقية فلا يجوز ان يقع منه تكليف ملا يطابق واما
 بطالان الا لزم فلو جهين الاول كلف الكافر التزمات على كفره بالايان وهو قاد عليه
 الا ان كان قاد رعايا فكان ممكنا بالنسبة اليه وهو باطل لان الله تعالى علم انه مؤمن فيكون
 الايمان به عينا ولا يذم لغيره انقلاب اليه ثم حمله بموجب وما لزم المحال فهو محال واما انه محال
 مع انه كلفه باتفاقا فكلفه ملا لا يطابق الثاني انه كلف بالاله ببالايان بالنبي وبصدقه
 في كل الخبره والا لا استحق العقاب بالخالفه ومن جملة ما اخبر به النبي انه لا يؤمن كقول
 نعم سواء عليهم اء انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون سيصلي نار اذا تلب فقد كلفه
 بان لا يؤمن بان لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين والجمع بينهما محال فقد كلفه بالمحال والجواب
 ان المعارضات لا تمنع في المقولات اذ الدليل على المدلول فتسليمه يلزم منه تسليم المدلول
 فمنع المدلول على تقدير التسليم غير موخر ولا مسموع فان قيل ان المعارضة ههنا حابرة
 من حيث انها كالتنقض الاجمالي اجبتا عنه على سبيل التفصيل اما الاول فمنع المتقدمين
 اي لا سلم ان الضروريات لا تغاوت بينها فانها وان تكن نظرية لكنها متوقفة على نصوص
 الاطراف والتصورات متفاوتة في الجلاء والخفاء وايضا جاز توقفها على حديثه او خبره
 او غير ذلك فيكون الخلاف او التفاوت والحاصل ان فيها راجعين الى ذلك وعلى تقدير
 التسليم تمنع المقدمة الثانية فانما لا سلم ان بين العلم بحسن الصدق وبين اجتماع النقيضين
 تغاوتا بل بكل واحد فان الصبيان والنساء يحكون بها على السوء وعن الثاني من وجوه
 الاول ما ذكره المصنف وهو ان الكذب شتم على وجهين احدهما كونه كذبا والاخر كونه غلوا

٣٠
 فعل الفعل ولا يخلو
 خلا لا يشترط له
 فعل الفعل ولا يخلو
 فعل الفعل ولا يخلو
 فعل الفعل ولا يخلو
 فعل الفعل ولا يخلو

به الشيء من المظالم فالأول من الوجهين في الوجه وهو قبح الاعتبار الأول وحسن الاعتبار
 الثاني فانه حسن لا يفتقد قبحاً ما هو قبح لا يفتقد حسناً وكذا الجواز عن الوعد بالكذب فانه
 من حيث انه روى بالعهده حسن ومن حيث انه كذب قبح الثاني ان الكذب وان كان قبيحاً لكن اسلك
 النبي الى القتل اقيم واذا اجتمع قبحان ولا يفتقد قبحاً تركيباً ضعفهما ان الكذب لا ينسب له في
 هذه المادة جاز بل يجب التورية والتعرض فان في المعارض لذو حجة على الكذب وعن الثالث
 ان الايمان بالنظر الى ذاته ممكن فتعلقها بالعدو من هذا الاعتبار بل علم غير مؤثر في زوال الحكم
 لا من تابع ولا شيء من التابع بمؤثر ولا يلزم الذور والاخبار عن اوجب وقع بعد موته لا قبل
 وحديثه لا يلزم تكليفه ما لا يطاق **قال** البحث الثالث الى اخره **اقول** لما فرغ من التحسين
 الذين هاهنا كلفته المقصود شرع في المقصود بالذات وهو انه تعالى لا يفعل القبح ولا يخل
 بواجب وهو مذهب سحابة المعتزلة خلافاً للاشاعرة وتفيج المناط الخلاف هنا وهو انه
 لما كان هذا الاشاعرة الافعال في هذا انفسها ليست حسنة ولا قبيحة بل ان متعلق بالشرع
 ذهبا الى جواز صدور الافعال التي هي في حجة عند المعتزلة عنه تعالى وحديثه تكون حسنة
 لا نه تعالى لا يفتقد افعال نفسه قالت المعتزلة انا استدللنا على قبحها في نفسها فلا يجوز صدورها
 عنه لما يلزم من الحال واستدل الكعب على مذهب المعتزلة بما تقر به ان الصارف عن فعل القبح
 موجود والداعي اليه مفعود وكل ما وجد الصارف وانفي الداعي امتنع الفعل اما القصة الاولى
 فلان الصارف عن فعل القبح هو العلم بقبحه والعتاء عنه وقد تقدم بيان كونه تعالى عالماً
 بكل المعلومات التي من حجبها القبايح وغيباً في ذاته وصفاته والمستغنى عن الشيء العلم بقبحه
 وغيباً عنه لا يفعلها اذا كان حكماً واما انتفاء الداعي فلانه اما داعي الحاجة اي داعي الطبع وهو
 مستغيب عليه ثم لما ثبت من كونه تعالى غيباً وليس له طبع واما داعي الحكمة اي داعي العقل وهو
 لان القبح لا حكمه فيه واما المقدمة الثامنة فلان الفعل في ذاته ممكن وواقع بالذرة علمه
 كل ممكن مستند الى قادر فان علمه انما تقوم بواسطة القدماء والداعي فاذا وجد فقد وجد
 تثبت العلية وعند تمام ما يجب الفعل والذم يوجد البقي على امكانه فلا يفتقد واما الاخلاص
 فالواجب فلان الخلاف فيه قبح وقد بان عن صدوره عنه **قال** احتجوا بانهم كماله

فعل الفعل ولا يخلو

فعل الفعل ولا يخلو

الكافر

فعل الفعل ولا يخلو
 فعل الفعل ولا يخلو
 فعل الفعل ولا يخلو
 فعل الفعل ولا يخلو
 فعل الفعل ولا يخلو

الجنا الرابع في خلق الخلق
 ذهب المتن في الفصل
 الصادر عنه في سنة ١٣١
 لا يستغنى عن الاشارة في
 فقال والله اعلم بالصواب
 والفتنة ما تدين

الكافر الخ **اقول** اجبت المشاعة على كونه تعالى فاعلا للقيح بما تقر به الله تعالى كلف الكافر
 الذي علم انه يموت على كفره بالايمان وتكليف به قبيح فيكون الله تعالى فاعلا للقيح وهو
 المطلوب فلا رافضاه وما ان تكليف قبيح فلو جهن الاول ان من جملة القبايح عندكم ان يفعل
 الشخص اخر ما فيه هلاكه مع علمه بذلك وهذا المعنى موجود هنا فان تكليفه بالايمان مع
 علمه بعدم صدوره منه موجب له عليه ومعاقب له على تركه وعقابه فيه هلاكه فقد
 فعل به ما فيه هلاكه وهو قبيح ويكون فاعلا للقيح الثاني ان تكليفه لعائدة او الثاني ان
 عبث مستحيل عليه عمده والاوّل ما ان يكون لفائدة النفع الى الضرر والثاني قبيح والاوّل
 اما ان يعود الى الله تعالى وهو حق والى الكافرين وهو باطل لا يعلم عدم وصوله اليه فيكون
 عبثا وهو قبيح او الى غير وهو قبيح ايضا لان ايلام ريد لنفع عمره قبيح فقد بان تكليفه
 قبيح على كل التقدير والنجاب بالنفع من كون تكليفه قبيحا وما الرضاؤه غير لازم اما الوجه الاوّل
 فهو ان تكليف الكافر بقرضه بما يوجب له الثواب وذلك حسن فمع مخالفة واستحقاقه
 العذاب لا يصير ذلك الحسن قبيحا كان الطيب ذا شعر الانسان ما هو سم ونحوه وما
 هو ملائم ومقبى لحياته وامر باجتنب الاوّل وفعل الثاني فانه يكون محسنا في حقه بل
 فاذا خالف المرض وفعل العكس من قوله فلا يكون الطيب مهلكا له واما الثاني فنقول
 ليس الغرض من التكليف حصول النفع بل التعريض لا بصلا الثواب يمكن من استحقاق الثواب
 ولا يكون له عليه حجة واما حصول الثواب بالفعل فهو غرض اخر من شرط ما كساب موجب
 الاستحقاق الذي هو الايمان والعمل الصالح وكفره من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى **قال**
 الجنا الرابع في خلق الاعمال الخ **اقول** اختلف المتكلمون في الافعال التي تحصل عندنا مقصودا
 ودواعينا هي صادرة عن قلة تناو عن قدرة الله تعالى فذهب حم بن صفوان الى ان
 لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى ولما العبد ليس له فعل اصلا احداثا ولا كسبا وذهب المشافعية
 والنجارية الى ان الافعال صادرة عنه تعالى وليس لاحداث فعل سواء وجعل العبد الكسب
 واختلفوا في الكسب فقال ابو الحسن الاشعري ان معناه ان الله تعالى اجري العادة ان
 العبد متى اختار الطاعة او العصية فعلها الله تعالى فيه وفعل فيه القدرة عليها والعبد

الجنا الرابع في خلق الخلق
 لا يستغنى عن الاشارة في
 فقال والله اعلم بالصواب

وهو من وجوه الأول أن فعل العبد واجب الوقوع أو تمتنع ولا شيء من الواجب والمنع مقدور عليهما
ينفخ أن فعل العبد غير مقدور عليه تعالى جهاداً أو معلوماً لا وقوع فيمتنع أن يقع ولا لزوم انغلاظه
عليه تعالى جهاداً فهو إما واجب أو ممتنع وأما الكبرى فقد تقطع الثاني فعل العبد ممكن وكل ممكن
حالة سواء الداعي إلى طرفيه يستحيل وقوع أحدهما فيفتقر المرحح في حصوله يجب المرحح ومع عدم
يتمتع ولا قدرة على الواجب ولا على المنع الثالث أن العبد لو كان قادراً لكان ترجيعه لأحد الطرفين
أغنى لإيجاد والترك على الإحراما أن يكون المرحح أولاً فإن كان الثاني لزم الترجيح بلا مرجح وهو
بطاً ما تقدم وأيضاً لجورناه لزم أنه إذا ثبت الصانع أن يجوز على ذلك التقدير مرجح
أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح فلا يفتقر إلى فاعل وإن كان الأول ذلك المرحح أما من فعل
العبد أو من فعل الله تعالى والأول محال لأننا نقل الكلام إليه ونقول ما أن يكون لمرجح
أولاً ويلزم التسلسل الأول انتهى إلى مرجح هو من فعل الله تعالى ما أن يكون التسلسل محال فلهذا لا نقف
إلى مرجح عن فعل الله تعالى هو القسم الثاني وح نقول عند حصول ذلك المرحح أما أن يمكن أن لا
يحصل ذلك الفعل أولاً فأن كان الأول كان متساوي النسبة إلى الطرفين فأختصاص أحد الطرفين
بالوقوع في وقت دون آخرى أما أن يكون لمرجح آخر أو أن لا يمكن ما فرضناه مرجحاً والفرض
أنه مرجح هف وإن كان الثاني وهو أنه يمتنع أن لا يحصل الفعل فيكون واجباً وقد تقدم أنه لا
قدرة على الواجب والجواب عن الأول أن الوجوب والاستناع المذكورين لا حقان لما هيته الممكن
في فرض تعلق العلم بأحد طرفيه وذلك لا يخرج به عن إمكانه الذاتي الذي هو متعلق القدرة
وأيضاً العلم تابع للوقوع وعلمه فلا يكون مؤثراً فيهما وجوباً واستناعاً والأدوار وبیان ذلك
أن الفعل إن وقع يكون الحاصل في الأول هو العلم بوقوعه وإن لم يقع كان الحاصل هو العلم
بعدم الوقوع ففرض أحدهما بدلاً عن الآخر لا يقتضي تغيير العلم بل يقتضي أن يكون الحاصل
في الأول هو العلم بذلك الطرف وعن الثاني أن إمكان الفعل إنما هو بالنظر إلى ما هيته من غير
النفات إلى تساوي الطرفين أو ترجيح أحدهما على الآخر وذلك هو المتعلق للقدرة وما ذكرتم
في الوجود لا يخرج به عن إمكانه الذاتي وعن الثالث أن المختار يرجح أحد مقدوره على
المرجح كلها من السبع بمرضله طريقان متساويان والجامع يحضر طريقان متساويان

باب اثبات الصانع فان الرجح هنا موجود وهو الفاعل والواقع لا رجح وهو تعيين احد
 للتساويين دون الاخر ولا يلزم من ذلك ترجيح وجود الممكن على عدمه بل لا رجح ونقول انه يقتصر
 الى مزج وهو الداعي الى الفعل ومع حصوله يجب كاترزه ابو المحسين البصر فانه قال القدرة و
 الارادة من فعل الله نعم والعبد يتوسطهما بفعل فنسبة الفعل الى القدرة وحده نسبة العبد
 اليها و الارادة معا بنسبة الوجوب ولا يتنافى ذلك الاختيار لان مراده بالاختيار انما هو
 النسبة الى القدرة وحدها قوله ومع ذلك الى اخره اجاب عن كل واحد جوابا يختص به من حيث
 المنع التفصيلي شرع بجواب من حيث النقص الاجمالي وهو من وجوب الاول انما ذكرتموه
 عايد في حقه تعالى من غير فرق واما في الاول فيقال فعله تعالى اما معلوم الوقوع او لا
 والاول واجب والثاني ممتنع ولا قدرة عليهما واما في الثاني فهو ان فعله تعالى ممكن وكل ممكن
 حال استوى الداعي فتح ومع الترجح فالراجح واجب والمجروح ممتنع واما في الثالث فلان ترجح الممكن
 تعالى لاحد الطرفين اما المرجح او لا الى اخر الكلام فيلزم ان لا يكون له تعالى قدرة ولا اختيار وهو
 بطر بلا جامع وهذا الزعم لا يحصى لهم عنه الرابع انها واردة على ما علم بالضرورة فانا نعلم ضرورة
 ان لنا حركة اختيارية فيكون ماطلة اذ لا فائدة فيها **قال البحث الخامس الخ اقول** ذهبت
 الاشعرية الى انه تعالى يريد لجميع الكائنات حسنة كانت او قبيحة طاعة كانت او معصية
 لانه فاعل الكل فيكون مريدا لها وذهبت المعتزلة والا ما مية الى انه تعالى يريد افعال نفسه
 ضرورة كونه مختارا فهو انما يفعل بالقدرة والارادة واما افعال العبد فهي تنقسم الى طاعة
 ومعصية فالطاعة مرادة لله تعالى لا بمعنى الارادة المختصة للفعل فان الفعل انما
 يقع بارادة العبد عندهم بل الله يريد بمعنى انه يطلب منه ايقاعه على وجه الاختيار و
 المعصية غير مرادة له اى لم صارف عن طلبها واستدل المصنف على هذا العطلب بوجهين
 الاول انه تعالى داعي الى الطاعات وصار فاعل المعاصي وكلما كان كذلك ثبت المطلوب
 اما الصغرى فلانه عالم بكل العلومات ومن جملة الطاعات وما فيها من الحسن والصلة
 والمعاصي وما فيها من القبح والفسدة ومع ذلك فهو حكيم فيكون له داع الى الطاعة وصار
 الى المعصية واما الكبرى فلان من تفسير الارادة والكراهة واذا كان كارهها للمعصية استحال

باب اثبات الصانع فان الرجح هنا موجود وهو الفاعل والواقع لا رجح وهو تعيين احد للتساويين دون الاخر ولا يلزم من ذلك ترجيح وجود الممكن على عدمه بل لا رجح ونقول انه يقتصر الى مزج وهو الداعي الى الفعل ومع حصوله يجب كاترزه ابو المحسين البصر فانه قال القدرة و الارادة من فعل الله نعم والعبد يتوسطهما بفعل فنسبة الفعل الى القدرة وحده نسبة العبد اليها و الارادة معا بنسبة الوجوب ولا يتنافى ذلك الاختيار لان مراده بالاختيار انما هو النسبة الى القدرة وحدها قوله ومع ذلك الى اخره اجاب عن كل واحد جوابا يختص به من حيث المنع التفصيلي شرع بجواب من حيث النقص الاجمالي وهو من وجوب الاول انما ذكرتموه عايد في حقه تعالى من غير فرق واما في الاول فيقال فعله تعالى اما معلوم الوقوع او لا والاول واجب والثاني ممتنع ولا قدرة عليهما واما في الثاني فهو ان فعله تعالى ممكن وكل ممكن حال استوى الداعي فتح ومع الترجح فالراجح واجب والمجروح ممتنع واما في الثالث فلان ترجح الممكن تعالى لاحد الطرفين اما المرجح او لا الى اخر الكلام فيلزم ان لا يكون له تعالى قدرة ولا اختيار وهو بطر بلا جامع وهذا الزعم لا يحصى لهم عنه الرابع انها واردة على ما علم بالضرورة فانا نعلم ضرورة ان لنا حركة اختيارية فيكون ماطلة اذ لا فائدة فيها قال البحث الخامس الخ اقول ذهبت الاشعرية الى انه تعالى يريد لجميع الكائنات حسنة كانت او قبيحة طاعة كانت او معصية لانه فاعل الكل فيكون مريدا لها وذهبت المعتزلة والا ما مية الى انه تعالى يريد افعال نفسه ضرورة كونه مختارا فهو انما يفعل بالقدرة والارادة واما افعال العبد فهي تنقسم الى طاعة ومعصية فالطاعة مرادة لله تعالى لا بمعنى الارادة المختصة للفعل فان الفعل انما يقع بارادة العبد عندهم بل الله يريد بمعنى انه يطلب منه ايقاعه على وجه الاختيار و المعصية غير مرادة له اى لم صارف عن طلبها واستدل المصنف على هذا العطلب بوجهين الاول انه تعالى داعي الى الطاعات وصار فاعل المعاصي وكلما كان كذلك ثبت المطلوب اما الصغرى فلانه عالم بكل العلومات ومن جملة الطاعات وما فيها من الحسن والصلة والمعاصي وما فيها من القبح والفسدة ومع ذلك فهو حكيم فيكون له داع الى الطاعة وصار الى المعصية واما الكبرى فلان من تفسير الارادة والكراهة واذا كان كارهها للمعصية استحال

١٢٤
 ففقدنا ان يكون الغرض من
 جعله في الغرض
 ولا دفع من غير
 ففقدنا ان يكون الغرض من
 جعله في الغرض
 ولا دفع من غير
 ففقدنا ان يكون الغرض من
 جعله في الغرض
 ولا دفع من غير

والتعريف خلاف الاصطلاح الثالث ان تكاح الحليلة وكل لحم الهدى والاخصية مشتهى طبعاً
 وليس فيه مشقة فيخرج وكذا ما لا مشقة اصلاً كتسبيخ واحد الرابع ان الاعلام شرط لحسن
 التكليف لا قيد في ماهيته فلا وجه لذكره واما ما في شرائطه فالاول ان يبق هو عبث و
 الطاعة ابتداء على ثبانه المشقة جلباً من حيث هو مشقة كذا فاعبرنا بالمشقة في طبعه ليجل
 التسبيخ الواحد واعبرنا بالمحتملة ليدخل الهدى وتكاح الحليلة **قال** وهو حسن
اقول لما فرغ من ماهية التكليف شرع في احكامه فقال له حسن لانه من فعل الله تعالى
 وكل فاعاله تعالى حسنة ما الصغر فلانه الغرض والكبرى تقدمت وهو مذهب المعتزلة خلافاً
 للبراهمة واما وجه حسنة فقولوا التكليف فعل الله تتم وكل فاعاله لا يلبس من غرض والتكليف لا
 له من غرض والصغر كماله واما الكبرى فلانه لو لم يكن فاعاله تعالى لغرض كان عبثاً والعبث
 قبيح ورح يقول الغرض من التكليف اما ان يكون غايته الميرتعة او لغيره ولا واما ان كان
 اما جلب نفع او دفع ضرر وبكلاهما مستحي لان في حقه تعالى والثاني اما ان يعود الى المكلف
 او لغيره والثاني نعم لان فاعاله يتخصر لنفع غيره قبيح ولا واما ان يكون جلب نفع
 او دفع ضرر واما اخر وهو التمرض والاوّل والثاني ما اطلاق فان الكافر الذي يموت على
 كونه مكلف مع ان تكليفه لا يجب له دفعا ولا دفع عنه ضرر فنعين الثالث وهو التمرض
 النفع ثم ذلك النفع اما ان يصح الابتداء به او لا ولا ولا واما ان كان توسط التكليف عبثاً
 فنعين الثاني وذلك النفع هو الثواب اخو النفع المستحق القادر للتعظيم والتبجيل واما قلت
 انه لا يصح الابتداء به لاستتماله على التعظيم الذي لا يحسن الاستحقاق وطذا يقبح منا تعظيم
 الاطفال والادراك لتعظيم العلماء واما استحقاق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة وهي الطاعة
 واجتناب المعاصي وهو الغرض هو جلب المكلف على الصفات التي يمكن الوصول
 الى الثواب معها ويعتبر على ما به يصل اليه وعلم انه سيوصله اذا فعل ما كلفه به **قال**
 وهو واجب **اقول** ذهبت الاشعرية الى ان التكليف تفضل منه نعم ان شاء فاعاله
 ان لم يشاء لم يفعل وذهبت المعتزلية والامامية الى انه واجب عليه بمعنى ان الحكمة تقتضي
 ذلك لان غير واجب عليه وكذا الكلام في باقي الواجبات من اللطف وغيره واجمع المصنف

والتعريف خلاف الاصطلاح الثالث ان تكاح الحليلة وكل لحم الهدى والاخصية مشتهى طبعاً
 وليس فيه مشقة فيخرج وكذا ما لا مشقة اصلاً كتسبيخ واحد الرابع ان الاعلام شرط لحسن
 التكليف لا قيد في ماهيته فلا وجه لذكره واما ما في شرائطه فالاول ان يبق هو عبث و
 الطاعة ابتداء على ثبانه المشقة جلباً من حيث هو مشقة كذا فاعبرنا بالمشقة في طبعه ليجل
 التسبيخ الواحد واعبرنا بالمحتملة ليدخل الهدى وتكاح الحليلة **قال** وهو حسن
اقول لما فرغ من ماهية التكليف شرع في احكامه فقال له حسن لانه من فعل الله تعالى
 وكل فاعاله تعالى حسنة ما الصغر فلانه الغرض والكبرى تقدمت وهو مذهب المعتزلة خلافاً
 للبراهمة واما وجه حسنة فقولوا التكليف فعل الله تتم وكل فاعاله لا يلبس من غرض والتكليف لا
 له من غرض والصغر كماله واما الكبرى فلانه لو لم يكن فاعاله تعالى لغرض كان عبثاً والعبث
 قبيح ورح يقول الغرض من التكليف اما ان يكون غايته الميرتعة او لغيره ولا واما ان كان
 اما جلب نفع او دفع ضرر وبكلاهما مستحي لان في حقه تعالى والثاني اما ان يعود الى المكلف
 او لغيره والثاني نعم لان فاعاله يتخصر لنفع غيره قبيح ولا واما ان يكون جلب نفع
 او دفع ضرر واما اخر وهو التمرض والاوّل والثاني ما اطلاق فان الكافر الذي يموت على
 كونه مكلف مع ان تكليفه لا يجب له دفعا ولا دفع عنه ضرر فنعين الثالث وهو التمرض
 النفع ثم ذلك النفع اما ان يصح الابتداء به او لا ولا ولا واما ان كان توسط التكليف عبثاً
 فنعين الثاني وذلك النفع هو الثواب اخو النفع المستحق القادر للتعظيم والتبجيل واما قلت
 انه لا يصح الابتداء به لاستتماله على التعظيم الذي لا يحسن الاستحقاق وطذا يقبح منا تعظيم
 الاطفال والادراك لتعظيم العلماء واما استحقاق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة وهي الطاعة
 واجتناب المعاصي وهو الغرض هو جلب المكلف على الصفات التي يمكن الوصول
 الى الثواب معها ويعتبر على ما به يصل اليه وعلم انه سيوصله اذا فعل ما كلفه به **قال**
 وهو واجب **اقول** ذهبت الاشعرية الى ان التكليف تفضل منه نعم ان شاء فاعاله
 ان لم يشاء لم يفعل وذهبت المعتزلية والامامية الى انه واجب عليه بمعنى ان الحكمة تقتضي
 ذلك لان غير واجب عليه وكذا الكلام في باقي الواجبات من اللطف وغيره واجمع المصنف

وبما حثه شرع في اللطف وهذا ما نل الأول في تعريفه وعرفه بأنه ما يقرب المكلف معه من فعل
الطاعة ويبعد عن فعل العصية ولم يكن له حظ في التمكين فلا وجب شأ من اللطف وعينه من الآلات
والقدرة ما لها باجمها تقرب الفعل الطاعة وتبعد عن العصية ويقول ولم يكن له حظ في التمكين
خرج القدرة والآلات التي يجب أن يتمكن من إتيان الفعل فإن هذا كله لها حظ في التمكين إذ بدونها لا يمكن
إتيان الفعل وأما اللطف فليس كذلك إذ وقوع الفعل المطلوب فيه بدونه ممكن لكن معه يكون الفعل
إلى الوقوع أقرب بعدما كانه الضرف وزيد في تعريفه ولا يبلغ إلحاحاً وإذا إلحاحاً بنا في التكليف فيكون
أيضاً منافياً له ثم إن اللطف إمكان في فعل الطاعة يسمى توفيقاً وإن كان في ترك العصية يسمى
عصمة الثانية هل هو واجب أم لا ذهب الأشاعرة إلى أنه غير واجب بناء على قاعدة أنهم
من نفى الحكم العقلي وذهب المعتزلة إلى أنه واجب وهو الحق واستدل المصنف
على وجوبه بما تقرره أنه لو لم يكن واجباً لزم نقص الغرض واللازم بطا للمزوم مثله بيان
الملازمة أنا بنينا أنه تعالى مراد بالطلعة وكاره للعصية فإذا علم أن المكلف لا يختار الطاعة
ولا يترك العصية ولا يكون أقرب إلى ذلك إلا عند فعل يفعله به وذلك الفعل ليس فيه
مستغنى ولا غضاضة فانه يجب في حكمته أن يفعل ولو لم يفعل لكشف ذلك أما عن عدم إرادته
لذلك الفعل وهو باطل لما تقدم وأعن نقض غرضه إذا كان مراداً له لكن ثبت كونه مراداً
له فيكون ناقضاً لغرضه ويجري ذلك في الشاهد مجرى من أراد حضور شخص إلى وليمة و
عرف أو علم على نفسه أن ذلك الشخص لا يحضر إلا مع فعل يفعله من إرسال رسول أو نوع
أدب أو شاة أو غير ذلك من الأفعال ولا غضاضة عليه في فعله لك نفى لم يفعل
عند مناقضا لغرضه وأما بطلان اللازم فلا نقض الغرض نقص والنقص عليه تعالى محم ولا
العقداء بعدونه سيمها وهو بيان في الحكمة الثالثة في قسامه اللطف أما من فعل الله تعالى
أو من فعل غيره فإن كان اللازم واجب عليه تعالى فعله وإلا كان مناقضا لغرضه كما تقدم
وذلك كصعب الأدلة وأرسال الرسل وخلق المبعث وغير ذلك وإمكان الثاني فاما أن
يكون ذلك اللطف لفعل نفسه أو لفعل غيره فإن كان اللازم واجب عليه تعالى إن يعرف به و
يوجب عليه وإلا كان ناقضاً لغرضه كما تقدم فإن قام به ذلك الغير فعله فقد حصل المقصود

والافتقار من قبل نفسه وكان يجب عليه ذلك كمنفعة الرسول والامة عليهم السلام والافتقار بهم
والنظر في ادلتهم بغير ذلك وان كان الثاني اى يكون لطفاً للفعل غيره وحديث لا يجوز منه تعال في
تكليف للمطوف به الا اذا علم ان ذلك لغير فعل اللطف اذ لو علم انه لا يقع منه فعل اللطف
ثم كلفه بالفعل للمطوف فيه لكان منافضاً لفرصه ويجب هنا ايضا امران لا يجاب ذلك
اللطف على ذلك الغير والامحاز له تركه فلا يحصل الغرض وذلك كتبليغ الرسالة واحداً والشرعية
الثاني يجب ان يحصل لذلك الغير في انقيام هذا اللطف مصلحة وفائدة اذ تكليف شخص لمصلحة
غيره قبيح تعال الله عنه **قال** البحث الثالث في الامور **اقول** لما كانت الامور قد تكون الطافاً
اتبعت اللطف بها الامور وقد مر تعريفه والبحث هنا في الامور وقبحه وحسنه واختلف المتأخرين
في ذلك فقال تشوبه جميع الامور كلها قبيحة وقالت الاشاعرة جميعها حسنة وقالت المبكرين
والنسائية ما كان مستحقاً فهو حسن ولا قبيح وقال ابو علي الجبائي ما كان منها ظلاً
فهو قبيح والباقي حسن والمحققون شبهوها الى قبيح والحسن والقبيح ذكر بعض العلماء له
وجوها ثلاثة الاول ان يكون عبثاً كمن سبناجر شخصاً ليستغنى له من الجور ويصيب فيه
الثاني ان يكون ظلاً كطامة الليم لغير الناديب الثالث ان يكون له مفسدة كايلاام الظلم
على ظلمه اذ اعلم انه يزداد ظلاً بذلك فانه قبيح مع ان لم يصب بهت ولا ظلم والحسن ذكره
وجوهاً الاول كونه مستحقاً للعقاب كضرب السيد عبده على عصيانه الثاني اشتغاله
على دفع ضرر كشرب المريض الدواء المر الثالث كونه جالباً للنفع كالمعوض عنه مع اللطيفة
الرابع كونه يجري العادة كاحراق الله تعالى الطفل للملحق ولانار الخامس ان يفعل دافعاً عن
النفس كما اذا قتلنا من يقصد قتلنا اذا قرر هذا فلقبيح انما يصدر عنها خاصة كاستحالة
كونه تعالى فاعلا للقبيح والعوض فيه علينا واما الحسن فقد يصدر عنا وقد يصدر عنه
تعالى اما الله يصدر عنا فاما مع اباحتها كذبح الحيوان للاكل مع مذبه كذبح الاضحية
والحقيقة او مع وجوبه كذبح النذر والكهارات وهذا التمتع والعوض فهذه الثلاثة على الله
تعالى اما استحقاقها العوض فلكونها تاملت الما غير مستحق واما كونه على الله تعالى فلا نه لما
لنا والحيوانات وقد امرنا بايلاامها ونحن مأمورون واما الامور المحاصلة بجرى العادة والعوض

وہم انصاف و لا عراض
من تقیم و اجلال و انوار
والاجاب علیہم کما یجوز
برید مجتہد بخار الکلام
مما العوض من و خاف
المیلۃ و النور و السلام
الصادقین علیہم السلام
وہم اوجہم علی الخ
تعالیٰ لہم

عليها لأنها قصدت إيلام الطفل الملقى في النار والبارى فعمد لم يقصد ذلك بخلق النار وليست النار
ومثيها الآلة في إيلام كالتسيف كما أنه لا عوض على الحداد نكداً هنا هذا إذا قلنا أن المحرق
هو الله تعالى المجري العادة فلا ناجراً العادة حكمة لا يجوز نقضها والله تعالى قد هنا عن
هذا الاتفاق فصار الملقى كأنه المولود في الحقيقة وأما الذي يصدر عنه لا بركة العبد فاما على وجه
المستحقاق كالعقاب وذلك لا يستحق به عوض ولا على وجه المستحقاق فيكون المأثم ابتداءً
وذلك كالألم الصادر في الدنيا اما للكافرين وغيرهم كالأطفال واختلف في جهة حسنها فقال المصنف
لا بد في حسنها من امرين أحدهما العوض الزائد الذي يجازي معه المكلف الألم لوعرض عليه وثانيهما
على اللطف اما للثمة كما في حق المكلفين فان الواحد منا اذا ألم رجع الى الله تعالى والافى بالتوبة
وخرج للناس من حقوقهم وبالجملة يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية او غيره كما في حق الطفل فاما
اذا شاهدنا الطفل يتألم كان ذلك لطفنا في اجتناب المعاصي فبالاول اعني العوض يخرج
عن كونه ظلاً والثاني اعني اللطف يخرج عن كونه عبثاً فاذا نوجب ان يكون في الألم عوض زائد
غرض والا لكان الله ظالماً او عابثاً تعالى الله عنه وهما قبيحان ومثال البوهاشم وقال ابو علي ابوه
وجود العوض كاف في حسن الألم سواء كان لطفاً او لا وقال عباد بن سليمان الصيمري كونه لطفاً
كاف في الحسن اذا كان للثمة ولهم في تقرير هذا الاقوال تقريرات استدلالات لا يقولون
لكن الحق ما قاله المصنف **قال** البحث الرابع في الاعراض الخ **اقول** لما حجب عن الألم ما يشبه
شرع في العوض وعرضه بانه النفع المستحق الحال عن تعظيم واجلال فالتعويض هنا ملء العوض
وتبقي المستحق خرج التفضل وتبقي الحال عن التعظيم خرج الثواب وهو شمان أحدهما مستحق
عليها لاعليه تعالى وذلك يجب ان يكون مساوياً للألم لا زائداً ولا ناقصاً والألم الزايد للظلم للمولود
كان زائداً والثمة لو كان ناقصاً وثانيهما مستحق عليه تعالى باجداً لأسباب التعظيم وذلك يجب
على الألم المحتل للرضا عند كل شخص بحيث لو عرضنا عليه الألم والعوض الزائد لا يختار الألم رغبة في
ذلك العوض اذ لو لا الرأفة لقع على الألم اذا لا فائدة فيه **قال** واختلف العبدية الخ **اقول** في
الصادرة عن الحيوات العجم كالتسبيح وغيرها لا بد فيها من العوض فذهب المحققون الى انه واجب على الله
لانه تعالى خلقها ومكنها وجعل فيها ميلاً الى الإيلام مع امكان ان لا يخلقها ولم يجعل فيها ميلاً الى

تعالیٰ

مجلس

میلادین

茶

وہی

لہ عقلی

۱۰

فصل

20

3

عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب

برج

4.22

الحبيب

۲۰۰۰

خطا

الحمد لله

۲۲

بجاء من

۴۰۰

انما

١١٩١ -

۱۰۰

باعد من الحافى
وذهبت خرونا الى
سقوط العوس اقول
مرج العجايب كيقول
ان هذا خبر واحد
مع قبول التناول
فان الانتقام لم يكن
يكفي لخبث العوض
التي لا تغرق لهم مع
العجايب مغارة لا تفي
نفسا من عيونهم
فان القاصد

الايلام ومع ذلك لم يجعل لها عقلاً مميزاً بين الحسن والقبح ولا امرأه اجماع امكان ان يجعل لها ذلك
 فكان على هذا كالعزى لها فلو لم يكن عوض الامها عليه كفيع منه ذلك وقال القاضي انك الحيوان
 ملجأ الى الايلام كالأول واجاب عما استعده فالعوض على انه تعالى وان لم يكن ملجأاً فالعوض على الحيوان
 المباشر ويصح بان التمكن لا يقتضي انتقال العوض المباشر الى الممكن ولا لوجب عوض القتل على جلا
 السيف لا انه ممكن للقاتل من القتل واللازم به فكذا الملزوم وبطلان اللازم وبان لللازم
 ظاهر ان اساساً في صفة الامها فانه يقتضي استناد الفعل في الحقيقة الى الملجأ ولهذا يحسن ذكره
 دون الملجأ وايضاً لو كان العوض عليه تعاملاً من غير الملجأ باللازم باطل فكذا الملزوم وبطلان اللازم
 ان العوض عليه تعميم يجب ترايد بحيث يختار معه الام لمكان هناك وان كان الام مختاراً
 لم يحسن المنع واما بطلان اللازم فلا يحسن منقطعاً الامتناع من ايلامها وزجرها عنها
 بانواع الزواجر والجواب عن الاول بان الفرق حاصل بين القاتل وهذا الحيوان وذلك لان
 القاتل ممنوع من القتل بالزواجر الشرعية وعند اعتقاد عقلي يمنع عن الاقدام وهذا
 لم يكن العوض على ما منع السيف بل عليه بخلاف ما نحن فيه وعن الثاني بان قد يحسن المنع عن
 الحسن اذا كان لذلك وجه من كبح من منع المعاقب عن العقاب وايضاً الوصح دليلكم لزم
 ان لا يحسن ما التداوى على الام المبتدئة واللازم ربط بالاجماع فالاجيب هو جوابنا وقال ابو
 علي الجبائي ان العوض على الحيوان المباشر لقوله ثم ينصف للجاني القراء ولا ينصف
 انما يكون باخذ العوض من الجاني وايضاً الى المحبة عليه ، قال قومه انه لا عوض هذا الا على الله
 تعالى لا على الحيوان لقوله جرح الجهاد جبار والجواب عن هذين الجهرين بانهما من الاحاد فلا
 يكون حجة فالسائل العلية وعلى تقدير التساوي ليعتد بها فبطلان للتاويل اما الاول فلو
 الاول لا ينصف هو اتصال عوض الام لان الجاني عليه اعم من ان يكون من الجاني او غيره
 فان الواحد منا لو قال لمن جنى عليه عبيدك لا ينصفك من عبيدي ثم انه عوضه عن المـ
 الضاد ر عن عبيد يسمى منتصفاً فكذا هنا جاز ان يكون الانتصاف بايصال العوض
 لكنه من الله تعالى الثاني انه يحتمل ان يريد بالجاني المظلوم والقراء الظالم على وجه
 الاستعارة ووجه المشاهدة مشاركة المظلوم للجاني في عدم الثقة على دفع العذر ومقتضى

وبطلان اللازم وبطلان الملازمة ظاهر ان ما صفة الجاني فانه بعض استناد الفعل في الحقيقة الى الملجأ

وبطلان اللازم وبطلان الملازمة ظاهر ان ما صفة الجاني فانه بعض استناد الفعل في الحقيقة الى الملجأ

منع المنفع منه وهو اعتم من ان يكون مالا او رزقا او حياها او علما او حياة او زوجة او صاحبا او
 ان في تمرينه بلفظة ما والمراد بالصحة نقض الخطر وهو ما جاز عقلا وشرعا ولا يتعطل فيه ان يكون
 ملكا فان الهبة مرزوفة وليست ملكة والولد والعلم رزق ولا يقدح في ملكه وقولنا ولم يكن
 منع المنفع منه يخرج الطعام الموضوع للضيافة قبل استهلاكه بالمضغ فان المالك منعه منه
 قبل استهلاكه فليس برزق وعند الساعة الرزق ما اكل حراما كان او حلالا وينفع على
 القولين ان الحرام هل هو رزق او لا وهل يجوز ان ياكل الانسان رزق غيره فعند الساعة
 ان الحرام رزق ولا ياكل الانسان رزق غيره وعند اهل العدل ان الحرام ليس برزق ولا ياكل
 الانسان رزق غيره واستدلوا على ان الحرام ليس برزق بقوله تعالى وانفقوا مما رزقاكم
 امر لا نفاق من الرزق والله تعالى لا يامر بالافناق من الحرام اذ التصرف في الحرام مباح
 فلا يقع ما موراه وفي هذا الدليل نظرا ما ولا نلغ من كون ما للعموم في الخبر واما ثانيا فلا
 يمنع كون من في الآية للتبيين لان شرطها ان يكون بعد اسمهم نحو قوله تعالى ناجتنبوا الرجز
 من الاولاد وليس هناك بل هي للتعبير فيكون قد امرنا بانفاق بعض الرزق فلا يدل على
 المطلوب وعلى تقدير تسليم العموم وكون من اللينين يجوز تخصيص العام بما ذكرتم واعلم ان
 الرزق يجوز طلبه بل قد يجب كما اذا لم يكن ثم رزقه غيره وقد يستحب وقد يحرم كما
 اذا اشتمل وجهه في الشارع عنه وقد يكون كما اذا اشتمل على ما ينبغي الشتره عنه ثم ان الرزق
 قد يكون قفلا منه تعالى بان لا يكون للكف فيه لطف وقد يكون فيه لطف وذلك فيما
 يجتهد في تحصيله ووجه لطيفته ان يحصل للطالب عفيفه بان المنافع الدنيوية انما يحصل بالتمسك
 بالآخرية او لا ذهب الصوفية الى انه لا يجوز السعي في طلبه والدليل على ما قلناه وجه الاول
 طلب الرزق مما يدفع به الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب الثاني قوله تعالى
 فانشرؤا في الارض واستغوا من فضل الله وقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تنفقوا فضلا من
 ربحكم قال المفسرون الابتعاد بالتكسب والفضل الرزق وغير ذلك من الايات الثالث قوله سافروا
 وتغنوا وقوله الرزق عشرة اجزاء تسعة منها في التجارة وغير ذلك من الاخبار ارجح الصوفية
 بوجه الاول ان الحلال مختلط بالحرام ولا يتميز فلا يجوز طلبه الثاني ان في الطلب مساعدة

١٤٣٥
 فإذن المائدة حصلت ثلث
 والربح ضيعاً لا لأول
 ثم انقلب على الأول
 فبطل انفاق على ثلثها
 واختلقت في التناول وارتقت
 هو الوعد في الضمير من
 هو الدين في الضمير من
 ولا حول ولا قوة الا بالله

الظالم باعطانا الطعافات وغيرها وساعة الظالم حرام وكذا ما يؤدى اليها الثالث قوله لو توكلتم
على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو واحصا وتروح بطانا واذا كان التوكل مأمورا به فالطلب
منه عنده والى جواب عن الاول ان اردتم ان كل الحلال يختلط فهو تم وان اردتم بعضه فهو مسلم لكن
التكليف مشروط بالعلم فعلم الاحرمة خصوصا والبداهة في الملك واورد عليهم في هذا
سائر من عموطا انه يلزم من هذا ان لا يجوز اكله كما لا يجوز طلبه ولهذا ان يقولوا انا ناكل قد مر
الضرورة لكن الواقع منهم بخلافه وعن الثاني ان الساعة ليس مقصوده ولا مراده بل هو خاتمة امره
الثالث ان التوكل لا ياتي بالطلب والى التكسب في حال طلبه متوكل ايضا ولهذا اردوه بالغور
مع انه ليس في الحديث شيء عن الطلب الذي هو مناط البحث بل بين فيه انكم لو اشتغلتم بالطلب
عن الطلب لرزقكم الله ما يقيم به ابدانكم كما يرزق الطير ما يقيم به ابدانها فبعضه لا سبب ثم
اردوه ثانيا بالعدو الذي هو الطلب **قال** والاجل هو الوقت **اقول** اخلافتي التكلل
عن الاجل لان من قسم اللطاف فان موت شخص في وقت قد يكون لطفا لغيره من المكلفين و
الاجل هو الوقت واجل الدين هو وقت حلوله واجل الحيوان هو الوقت الذي يحصل فيه موته و
عرف المتكلمون الوقت بالحدوث او ما يقدر تقدير الحادث بحيث يحصل علم بالحدوث فيه
كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فطلوع الشمس امر معلوم حادث فجعل وقت الغيرة ولو فرض
جهالة الطلوع وعلم مجيء زيد صح ان يقال طلوع الشمس عند مجيء زيد واما المقدر تقدير
الحادث فكما في العدم المتجدد كما يقال جاء زيد عند انقطاع المطر فجعل انقطاع المطر وقتا وان كان
عدم المتجدد وفي هذا نظر فان وقت كل شيء يجب وقوع ذلك الشيء فيه وليس قدوم شيء
زيد واقعا وطلوع الشمس بل واقع في زمان يدل عليه لفظة عند والاحود ان بقى وقت
كل شيء هو المقدار من الزمان الذي يقع فيه ذلك الشيء والزمان مقدار حركة السماء **قال**
واختلفوا في القول **اقول** لا خلاف في ان الحيوان الذي يموت حقا فله ان يموت
باجله واما الخلاف فيمن يموت بسبب كالمقتول فقال البغداديون من المعتزلة انه لم يموت
باجله وانه لم يقتل عاش قطعاً واحتموا به انه لو لم يوجب ان يعيش لكان من ذبح غنم غير
الصالح بها واللام باجل فانه يستحق اللزوم من العقلاء على ذلك فبها وقال ابو الحسن

五

عاشق امیر

والسعر هو تقدير البع
 فيما يباع به الباشا
 رخص وغلا فالرخص
 هو السعر المخطط عما جرت به العادة مع الرخص
 به العادة مع الغلا
 هو زمانه والكان في الزمان
 هو زمانه والكان في الزمان
 والكان مع الغلا
 والكان مع الرخص
 اما من قبل الغلا والكان
 قبل الباشا كان

فهاهنا
 كان من الباشا
 فهاهنا

المعترلة ولا شاعة ان مات باجله وان لم يمت لوقته لو جبان يموت
 لم يمت لوقته لو جبان يموت باجله وان لم يمت لوقته لو جبان يموت
 علمه تعالى جهلا وايضا لم يمت ان يكون القاتل قد قطع اجله وهو بط لا خلاف معلوم
 ولا قدرة على الخ وكما هو ضعيف ما لا قول باننا لم يكن محسبا باعتبار تفويت الاعراض
 الكثيرة فانه لو لا ذبحه كان موته من قبل الله تعالى فترايدا عواضه على عواض الذبح وفيه نظر
 فان العقلاء انما يذوقونه على الذبح وتفويت الحيات ولهذا الوسيل الواحد منهم لم قال ذلك
 ولا قرب في الجواب انما تحكم على نائج الشاة بالظلم ويذمر لتجويز حياتها وايضا باعتبار ان ذمه على مال
 الغير ولهذا يفرم القيمة واما الثاني فلان للعلوم جازان يكون متر وطرح لا يلزم انقلاب
 علمه تعالى جهلا واما قوله يلزم ان يكون قد قطع اجله ان اراد بالاجل الوقت الذي علم الله
 تعالى انه لو لم يقتل لعاش اليه فلا سلم ان يكون قاطعا لاجله وان اراد به الوقت الذي بطلت
 حياته فيه فاللامرنة ممنوعة وقالت البصريون من المعترلة ان اجل الحيوان مطلق سواء كان بسبب
 او غيره هو الوقت الذي يعلم الله انه لو لم يقتل لبطلت حيوته فيه وخيئذ يجوز ان يكون بطلا
 حيات المقول جلا ان كان ذلك الوقت هو الوقت الذي علم الله تعالى يجوز ان لا يكون ان كان
 غيره وهو اختيار المحققين لعدم دليل قاطع باحد الطرفين ونقوله تعالى ولكم في القصاص حكمة
 يا اولي الابصار اي يعيت من يريد القتل والقتول لولم يقتل والتكثير للحيات يفي الوجوب
 لكل واحد قال والسعر الخ **اقول** السعر هو تقدير البديل فيما يتبع به الاشياء وليس
 هو نفس البديل لان البديل هو الثمن او الثمن ولا شيء منهما بسعر وهو قسمان رخص و
 غلا فالرخص هو السعر المخطط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والكان والغلا هو
 المرتفع عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والكان وانما اعتبر بالاتحاد الوقت والكان لان
 لا يقال ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لان ليس ان بيعه ويجوز ان
 يقر رخص في الصيف اذا نقص سعره عما جرت عادة في ذلك الوقت ولا يقال رخص سعره
 في الجبال التي يدمر نزوله عليها لان ليس مكان بيعه ويجوز ان يقر رخص سعره في البلاد
 اعتمد بيعه فيها واعلم ان كل واحد من الرخص والغلا هو قد يكون من الله تعالى اذا كان
 السبب منه كما اذا قلل جسر الشاع العين واكثر رغبات الناس اليه لصحة المكلفين اجمع او بان

فهاهنا
 من الباشا
 من الباشا

الفصل الحادي عشر في
 مدخلات الأمانة وهو الجبر
 على يد هذا الأمير مسند أحد
 من الشيوخ والفقهاء
 من الأئمة في هذا الزمان
 من الأئمة في هذا الزمان
 من الأئمة في هذا الزمان
 من الأئمة في هذا الزمان

رسول الجراد ويجيب الغيث كنبلا للخلق فيقع الغلا واكثر المتاع العين وقلل الرغبات فيقع الرغبات
منه وقد يكون من قبلنا كما اذا حل السلطان الناس على بيع المتاع بغير غل ظلمنا والاحتكار
ومنع الجلب خوفا لظلمة فيقع الغلا. وقد يحل السلطان الناس على البيع بغير غل فيحصل الربح
وبالحكمة تعلم فيه وجهه ببيع فهو من اخاصة **قال** الفصل العاشر في النبوة الخ **اقول** للمافرج
في مباحث التوحيد والعدل شرع ونجحت النبوة وقدم البحث في تعريف النبي وهو المستحق لمطلب ما
اى ما النبي اذ البحث عن الشيء مسبق بمصوره ولا نقول النبي لغة مأخوذة من الانباء وهو الاخبار اى
خبر عن الله تعالى وقيل مأخوذة من النبوة وهى الارتفاع ومنه يقرب بنا فلان اذا ارتفع وعلا وقيل
النبي هو الطريق ويقال للرسول انبياء الله لكونهم طرق الهداية اليه واصطلاحا هو الانسان
الخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر فالانسان الخبر جنس شامل للنبي وغيره ويخرج به الملك
لانه خبر ايضا لكنه ليس بانسان وقولنا الخبر عن الله تعالى يخرج به الخبر عن غيره وقولنا بغير واسطة
احد من البشر يخرج به الامام والعالم فانما خبران عن الله تعالى لكن بواسطة البشر عن النبي صلى الله عليه وآله
قال والحكمة تدعو الخ **اقول** للمافرج من تعريف النبي شرع وفيما بين وجوب وجود النبي
وهو المستحق لمطلب هل البسيطة اى هل النبي واجب في الحكمة وغاية وجوده وهو المستحق
لمطلب اى لم يوجد مطلب النبي اما المطلب الاول فنقول ذهب راي الملل واكثر العقلاء
الى حسن نبوة الانبياء خلافا للبراهمة من المحدث فانهم منعو من حسنها اذ ما يجيى به الرسول ان كان
العقل هو مورد وان وافق نفى العقل غشية عنه فلا وجه لحسنها وهو باطل لجواز نفي النبي
ما انتفاء العقل عاصدا له يفسد ما اقتضاه اجلا مبيناله فلا تحصل الغشية خصوصا
مع اشتغالها على فوائد عظيمة تاتي وعلى تقدير حسنها هل هي واجبة في الحكمة قالت الامامية
والمعتزلة نعم ومنعت الاشاعرة من وجوبها بناء على اصلاح الفاسد واستدلال المصنف
على وجوبها بطريقين الاول طريقة الحكماء وتقريرها ان نقول كلما كان صلاح النوع مطلوبا
فالبغثة واجبة اما بيان حقيقة القدم من الشريعة الاولى فظاهرة واما ثانيا فلان الانسان
مدنى بالطبع بمعنى انه لا يمكن ان يعيش وحده كغيره من الحيوانات وذلك لافقارهم في شئ
الى امور كثيرة لا يتم نظام حاله الا بها كما لماكل والشرب واللبس المسكن له ولين يتعلق به

علمه
بكتبت
الحايف
المعبد
ولجوه
عالمنا
والعلم
فانهم
ان الزمن
على
الحايف
المعبد
يقرب
فعلنا
المعبد
والعلم
علمنا
ولكن العلم
بالعلم
ودامه
علمنا
من الامور

669

الطعام والكاف
واللطف واجب
من

وكان مما يستعذر عليه تخصيصها بالجملة والا لا اذ ردم على الواحد كثيرا وكان مما يتعسر ان يمكن فاقضى
 ذلك وحده جماعة يفرغ كل واحد منهم بصلابه عن غيره كالحجارة يصنع الحطاب قدوماً يقطع به
 الحطب والحطاب ياتيه بحطب يلين بسببه الحديد ويضع منه الآلات ليستعملها الزارعون
 وغيرهم وكذلك باقي النافع ثم ان الاحتجاج مظنة النزاع لان التغلب موجود في الطباع لان كل احد
 يرى العمل بمقتضى شهوته وارادته دون الآخر ويحفظ ماله واستيلائه عليه وبطلان حق غيره
 عليه ويفض على من يزاحمه فتدعو شهوته وغضبه الى المنازعة فيقع المرح والرج وهلاك
 النوع ^{ومستند} ومشا ذلك كله من خلوصهم من معاملة وعدل وامور متفق عليها بينهم بحيث يرجعون
 اليها عند منازعتهم وعادتهم فوجب وجود تلك المعاملة والعدل ثم ان المعاملة والعدل
 لا يتساوان لان الجزئيات لا غير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لابد من شريعة
 واماميان الشرعية الثانية وهي كبرى هذا الدليل فنقول تلك الشريعة لا يجوز ان يكون تقريرها
 موكولا الى افراد النوع والمحصل النزاع ايضا في كيفية تقرير تلك القوانين واضبطها وايضا
 ليس بغير الافراد بكونها موكولا اليه او الى من البعض فوجب ان تكون متلقاة من القدير الخبير
 ولما كان مما يمنع مشافهته ومما طهره وجب وجود واسطة بينه وبين خلقه في تبليغ شرعه و
 هو النبي فيجب بعثة النبي ويجب ان يكون منازبا باستحقاق الطاعة من باقي افراد نوعه ليكون
 لهم طريق الى انقيادهم لامره وبخيره وذلك لا مشايخ يحصل باختصاصه ببلات تدل على انفا
 من عند مبر وهي النجرات وهي اما قولية هي بالجوهر انب وهم لها طوع وعلية هي للعوام
 انفع وهم لها بالاتباع والنجرات كل واحد من النوعين رحمة لكل فرد من افراد الفئتين
 بمضمون وما ارسلناك الا رحمة للعالمين الثاني طريقة التكليف وهي من وجهين الاول
 ان وجبت المكاييف السمعية واجبت لمعنة لكن التقدم حق فالتالي مثله اما حقيقة التقدم
 فلان المكاييف السمعية الطاف في المكاييف العقلية اى مقربة اليها فانما تعلم ضرورة ان
 الانسان اذا وخط على فعل الصلوة والصوم دعاه ذلك بالعلم الى الله تعالى بصفات وتعلم
 ان العبادة هل هو لا يقه به ارام لا وكل اللطف واجب كما تقدم واما الملازمة اى اذا وجبت
 التكاييف السمعية وجبت لمعنة فلا تها انما تعلم من جهة التوسل فيكون العلم بما متوقفا

مع وقوع العصية منه
و هو موجب ابتلاء ولا
يقع فتن في أداء البعث
التكليف به واما ان لا
ايدى فيه فوري كما يقع
انه اذا فعل المعصية قتل
فانك تملكه في الزمان
فمن الغرض واما ابتلاء
لولا ان يكون معصوا الزمان
الجن اذا لم يوجب البعث

على البعثة وكل ما يتوقف عليه الواجب هو واجب البعثة واجبه ان قلت ان معرفة الله
متقدمة على نبوت الرسالة المتقدمة على التكليف السمي فلا يكون التكليف المتعول لطفانها والا
لزم نقد الشيء على تفسيره بربايب قلت المتقدم فيما ذكرتم هو العلم بوجود المرسل والمطلوب فيه
هو العلم بصفاته الكمالية والجلالية واحدهما غير الاخر فلا يلزم التدور سلمنا لكن المعرفة متقدمة
عليها ولا يلزم منه وجوبها الحوازي ان يكون مقلدا بالمعارف العقلية مواظبا على التكليف
السمعية فتؤيد تلك المواظبة الى العلم بالمعارف العقلية سلمنا لكن نقول ان مرادنا
بالتكليف السمي هو امر الله بالنبى وبالتكليف العقلى هو امر الله بالعقل فنقولنا التكليف
السمي لطف معناه ان امر الرسول لطف في ايقاع ما امر به العقل لان الرسول اذا امر امر
العقل كره الود بغيره وشكر النعم يكون ذلك مكلفا به سمعا وعقلا وامر الرسول يكون مقربا
الى ايقاعه فيكون لطفافيه سلمنا لكن العلم بالواجبات العقلية وان كان متقدما بالطبع
على الواجبات السمعية لكن يمنع تقدمه عليها في الوجود الخارجي مط وذلك لان العقل لا يغازه في
الملائس الدنية والامور الطبيعية فلا يتنبه لتلك المعارف ولا يهتدي لوجوبها ومع امر
الرسول له والجاهاها عليه يتنبه لها ويقرب من تحصيل طرقها فيكون امر النبى لطف لتلك
الواجبات فتكون بعثته واجبه الثاني ان العلم بالثواب ودوامه والعلم بالعقاب
ودوامه لطفان في ايقاع الطاعة وارتقاء المعصية وكل لطف واجب اما الصغرى فلما
سبحى واما الكبرى فقد تقدمت فيكون العلم بالثواب والعقاب ودوامها واجبا واما
بجمل ذلك من جهة البعثة فتكون البعثة واجبه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
وفي هذا نظر فان المصنف قد حكم في باب الوعيد بان العلم بدوام الثواب والعقاب عقلى و
حينئذ لا يتم الاستدلال بهذا الوجه واما المطلب الثاني فقد ظهر بآية في ضمن هذه الآية
من كونه يتم به نظام النوع المذكور او كونه لطفافيا في السمعية **قال البحث الثاني في حق**
بما فرغ من الاستدلال على وجوب البعثة شرعا وبیان اثبات صفات النبى صلى الله عليه
واله وهو السمي بمطلب كيف اى كيف النبى وهو اله عن الصفات التى تتم بها النبوة فقال
البحث الثاني في وجوب العصمة وقبل الغرض في الاستدلال بغير معنى العصمة فنقول واجب

بخم

بعضهم ان المعصوم لا يمكنه الايمان بالعلماء فغير سببه اختصاصه بدينه ونفسه بخاصته تقتضي امتناع
 العلم منه وقال ابو الحسن البصري هو مسا ولغيره لكن ليس له قدرة على العلم وقال اكثر الناس بامكانها
 منه فقال بعضهم ان سببا المعصية امور اربعة الاول اختصاصه بدينه ونفسه بمكانة تمنعه من الايمان
 على العلماء الثاني ان يكون عالما بالمذبح على الطاعة والذم على المعصية الثالث تأكيد تلك العلوم
 بتواتر الوحي الرابع ان يكون بحيث اذا ترك ما هو اول وعوقب عليه وكلا القولين بطلان الاول
 فلانه لو كانت المعاصي مستغفرة منه لما استحق ثوابا ومذمبا ولا منع تكليف بتركها اذا لا قدرة
 له عليها واللوازم باجمعا باطلة فكذا اللزوم والملازمة ظاهرة واما الثاني فلوجوه الاول
 ان الاول هو نفس المعصية لا سببها الثاني ان الثالث يختص بالانبياء لا بكل معصوم و
 المعصوم اعم من ذلك فان الائمة الاثني عشر والملائكة والفاطمة ومريم معصومان
 من غيرهم الثالث ان الرابع لازم للمعصية لا سببها والحق ان المعصية عبارة عن لطف
 يفعلها الله نعم بالمكلف بحيث لا يكون له مع ذلك داخ الى ترك الطاعة ولا الى فعل المعصية
 فذمة عليها ويحصل انتظام ذلك للطف بان يحصل له ملكة مانعة من الخيول والافعال على العلماء
 مضاعفا الى علمها في الطاعة من الثواب والمعصية من العقاب مع خوف الماخذة على
 ترك الاولى والفعل السيئ اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف استدل على وجوب عصمة
 النبي مطلقا بوجوه الاول لو لم يكن معصوما لزم انتفاء فائدة البعثة فاللزام بطلان
 فاللزوم مثله بيان الملازمة انه اذا لم يكن معصوما كان فعل المعصية منه جائزا
 ونفرضه واقعا اذا لم يكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واذا وقعت المعصية فاما
 ان يجب اتباعه او لا فالاول باطل لاستحالة التكليف بالقبول منه تعالى والثاني موجب
 للانتفاء فائدة بعثته اذا الغرض من بعثته اتباعه واما بطلان اللزام فظاهر
 لاستلزامه الحرص على تحصيل امر والسعي في ابطاله وذلك سفيح يقع يستحيل صدوره
 منه تعالى الثاني ان مع وقوع المعصية منه اما ان يجب الامتناع عليه او لا والثاني
 باطل لعموم وجوب الامتناع عن المنكر ولو لم ينكر عليه لزم ابطال هذه الوظيفة وهو بطلان
 اجماعا فتبين الاول لكن ذلك موجب لسقوط حجة عن القلوب فلا يمار الى ما امر به

١٠٠ / وانما قيل بجواز ذلك من قبل
منه كما هو عليه من قبل
عمر بن الخطاب
ومن هذا نظر في جواز ذلك
تقع منه الصغار والكبار
لا عدل ولا سواد ولا غلظا

في جواز ذلك
من قبل
عمر بن الخطاب
وغيره

ينبغي عنه فتلقى فائدة البعثة الثالث انه لو جاز عليه فعل المعصية لجاز ان يكون بعض ما
بادا فيه جواز ان يكون قد امر بصلوة سادسة او بصوم شهر اخر وان الشرع يسفخ ولم يرد ذلك
الائمة لكن ذلك يرفع الوثوق باخباره ويجوز عدم استمرار حكم الشرع وفي الوجهين الاولين
نظر الخ فيما انشاء من فرض وقوع المعصية عنه بخلاف الحالات المذكورة فيحصل
الشرع من متابعتها والاعتقاد لا تمتثال او امره ونواهيته **قال** ومن هذا علم الخ **اقول**
اعلم ان هذا استدلال على مطلوبه باشار الى خلاف الناس هنا ومحصل الاقوال هنا ان نقول
افعال الانبياء لا تخ من اقسام اربعة الاول الاعتقاد الذي الثاني الفعل الصادر عنهم من
الافعال الدينية الثالث تبليغ الاحكام ونقل الشريعة الرابع الافعال المتعلقة باحوال
معاشهم في الدنيا مالم يسبب ديني فالقسم الاول اتفق كثر الناس على عصمتهم فيه خلافا لغيرهم
فانهم جوزوا عليهم الكفر لا اعتقادهم ان كل ذنب صدر عنهم فهو كفر ويجوز اصدار الذنب
عنهم فقد جوزوا عليهم الكفر خلافا لابن فورك حيث جوز بعثته من كان كافرا لكن قال هذا
الحاجز لا يقع وبعض الحشوية قال بوقوعه وبعضهم جوز عليهم كلمة الكفر للتعقيد وهذا باطل لانه
يفضو الى جفاء الذين بالكلمة ولان اول الزمان بالتقية حين اظهار الدعوة لان اكثر من
الناس يكون منكرا واما القسم الثاني فقال ما عدا الامامية انه يجوز عليهم قبل البعثة
فعل جميع المعاصي كبايركانت وصغائر واختلافوا في زمان البعثة فقالت الكفرة لا يجوز
عليهم الكبار مطلقا واما الصغائر فيجوز سهوا وقالت المعتزلة بامتناع الكبار ربطا وما
الصغائر فاختلفوا فيها فقال بعضهم انه يجوز على سبيل السهولة العمد ولعلو درجاتهم لا يوجب
بها وقال بعضهم انما يجوز على سبيل التاويل كما يقال ان آفة الاول التي من الشجرة بالضمير النقص
وكان المراد النوع فان الاشارة قد تكون الى النوع كقوله هـ ووضوءه لا يقبل بغيره تعالى
الصلوة الآية وقال بعضهم على سبيل القصد لكنها تقع محبة لكثرة نواهي والحشوية
جوزوا الاقدام على الكبار ومنهم من منع تعديها وجوزوا تعدي الصغائر واما القسم الثالث
فاجمع الكل على عدم جواز الخطاء فيه واما القسم الرابع فجوز اكثرهم الناس السهو واحكامنا
حكوا بعضهم مطلقا قبل النبوة وبعدها على الصغائر والكبار عدا سهوا بل عن

عاصم بن
كثع مدينته وكلا
وقد يكون في نسخة
فجسته خلق الخ

٥٦ / من هذا العرب عن معارضة
 بان سبيل العلوم الذي كانوا
 يكونون بها من معارضة
 القرآن لا كان بجوار
 بل خبرا والصرف في اللغة
 اما من جهة اللغة العربية
 او التركيب او المعنى

فانها غير مفردة بالتحري وكذا من يدعي معجزة غيره كاذبا الخامس كونه تعذر على الخلق الامتياز بمثل
 وذلك لانه لو لم يتعذر عليهم لم يعلم انه فعل الله فلا يكون الاعلى التصديق وذلك كالسبعة و
 السحر ثم التعذر نارة يكون في جنبه اي في كل جزء من جزئياته اذا اخذ لا يكون مقدورا للبشر كخلق
 الحيات فان خلقها لا يمكن الا الله سبحانه ونارة يكون في صفته كخلق مدينة فان القلع يمكن
 جنبه اذ من جزئياته ما هو مقدور للبشر كقطع شجرة وحشبات اما القلع هذه الصفة وهو كونه
 قلع مدينة لا يمكن الا الله تعالى وكان الحركة الى السماء فيغير مقدورهم ان المعجز له شروط
 الاول انه يعجز عنه او يقايره الامة المبعوث اليها الثاني ان يكون موقبل الله تعالى
 او ابيه الثالث ان يكون في زمان التكليف لان الفوائد تستقص عند اشتراط الساعة الرابع
 ان يحدث عقيب دعوى النبوة او بارادها بحري ذلك ونفي الجاري محرم ان يظهر دعوى النبوة
 ثم يظهر المعجز بعد ان يظهر معجز اخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالتمتع بلدعواه
 لانه يعلم تعلقه بدعواه وانه لاجله ظهر **قال** واختلف في حجة اعجاز القرآن الخ **اقول**
 لما اعتنى المسلمون بنقل القرآن من بين سائر المعجزات المحمدية نحو اعراضه عن كيفية اعجازه وقد اختلفوا
 في ذلك فق حجة اعجازه اشتماله على الاخبار بالغيوب وقال قوم هو خلقه من التناقض
 وقى ابو القاسم البلخي ان جسد القرآن غير مقدور وقال بعضهم ان حجة اعجازه من حيث الاسلوب
 ونحوه بالاسلوب الفن والضرب وقال الجويني من الاشاعة انه معجز فصاحته واسلوبه معا
 لان كل واحد منهما معا غير متعذر على العرب لانه وجد في كلامهم ما هو كفصاحته وليس
 كمثل اسلوبه وكلام مسليمة كاسلوبه وليس كفصاحته واما مجموعهما فغير مقدور للخلق
 فهو حجة اعجازه وبه قال كمال الدين بن ميثم الا انه اضاف اشتماله على العلوم الشريفة فحجة
 اعجازه عنده ثلاثة الاسلوب والفصاحة والاشتمال على العلوم الشريفة من علم التوحيد
 والسلوك الى قدسها وتهذيب الاخلاق فان الفصاحة خاصة وكلام العرب قد وجد
 والاسلوب وان امكن عند التكليف لكن اجتماعه مع الفصاحة نادر لان تكليفه في اشكل
 مذهب الفصاحة واما العلوم الشريفة فلم توجد في كلامهم لها عين ولا ركن الا ما وجد في
 كلام قيس وامثاله من وقف على الكتب الالهية فنادى عن غيره والحاصل ان كلامهم يوجد فيه

بسببها بل
 لان العرب
 كانوا قلوبهم
 على القرآن
 والتركيب
 فيه يعلم
 بالصفة
 فنقل الجواب
 ان معجزات القرآن
 القول في
 اعجاز
 القرآن
 الصرفة
 حد ذلك
 من انفسهم
 ولقد جدد
 تعذرا به
 مع اجابهم
 ولا يمكن ان
 يكلف في
 الخاتمة
 لا اعجازا

ما يناسب بعض القرآن في الفصاحة وهو في مناسبتها له في الأسلوب أبعد وأما في القول بالقدرة
فأشد بعدل وقال الجبائيان ومحمد بن الحر المصنف في الناهج ان جملة اعجازه وهو قضاة
المبالغة ولهذا كانت العرب تستعظم فصاحته ولما ارادنا بعبارة الاسلام ان نسمع القرآن وعروب
فصاحته قال له ابو جهل انه يحرم علينا الاطيبين وانه اجابته تعالى بذلك عن الوليد بن
مغيرة في قوله تعالى فكر وقد رثم قتل كعب قد رثم نظروا عيسى وسبر الالوية وقال النظام والسيد
المرتضى انه الصرفة بمعنى انه تعالى صرف العرب عن معارضة وهذا يحتمل ثلاثة امور الاول انه
سلمهم القدرة الثاني انه سلمهم الداعية الثالث انه سلمهم العلوم التي كانوا يتكلمون بها عن المعاني
وهذا الاخيرة انما هي الداعية كما نرى في توقف سديد الدين سالم بن عزيزه في هذا المقام و
قال الحق الطوسي في تحريكه والكل محتمل واعلم ان المصنف ذكر هذا دليل من قال بالصرفة ومن قال
بالفصاحة طفرها فنقول اخي السيد ومن قال بقوله انه لو لم يكن الاعجاز للصرفة بل للفصاحة
لكان اعجازه اما من حيث الفاظه المفردة او من الهيئته التركيبية او من حيث الفاظه المفردة
او الهيئته التركيبية معا والاقسام الثلاثة باسرها باطله فاعجازه بسبب الفصاحة باطل فيكون
للمصرفة اذا ما عدلها من الاقوال ضعيف جدا وانما قلنا ذلك لان العرب كانوا قادرين
على المفردات وعلى التركيب وكل من كان قادرا على المفردات وعلى التركيب كان قادرا على
معانيها فادراك الجمع بينهما معا ضرورة ثبت حينئذ ان العرب كانوا على المعارضة وانما
منها فيكون المنع هو المعجز وهذا نظر لا يمتنع ان من قدر على المفردات على جهة التركيب على
يكون قادرا على الجمع بينهما مستتملا على حانة ليس للافراد وذلك هو محل النزاع واجتهد القائلون
بالفصاحة على فساد القول بالصرفة بوجهين الاول ان الاعجاز لو كان للصرفة لكانوا قادرين
على الاتيان بمثلها قبل الصرفة فاذا وجدت الصرفة وحصل المنع وجب ان يجدوا ذلك من انفسهم
ضرورة وان يحصل لهم فرق بين حالتهم القدرة والمنع لا تعلم ضرورة بان كل من كان له علم او
قدرة حاصلان فانه يكون عالما بحصولهما فاذا سلبا عنه وجد ذلك في نفسه ولو وجدوا ذلك من
انفسهم لوجب ان يجدوا بذلك في مجالسهم ومع اصحابهم ولو تجدوا به لاشتهر ذلك وذاع وتوا
لان من الامور الجسدية التي يتوفر الذواعي على نقلها وكل واحد من هذه المقدمات ضرورية

والقول مع ان العارضة لا يمكن ان تكون
 الرضبة وعضم الخواص
 حارضة وعضم الخواص
 لا يفتقر من العارضة
 ظهر على القول وهو محذور
 ظهور على القول وهو محذور
 يكون رسولاً كما
 ظهور على القول وهو محذور
 ظهور على القول وهو محذور
 ظهور على القول وهو محذور

عرف العوايد وجربها والما وقع شيء من ذلك كان القول بالضرورة باطلاً الثاني لو كان الإعجاز سبب
 الضرورة لوجب ان يكون القرآن وغاية الركائز واللازم بطلان المزموم مثله بيان الملازمة ان منهم
 عن معارضته على تقدير ركائز الإعجاز ما لم يكن بالغا في الفصاحة فهو ضروري وأما
 بطلان اللازم فظاهر فيطال المزموم وهو اللفظ **قال** البحث الرابع في اثبات بنية الخ **اقول**
 لما فرغ من تعريف النبوة واحكامها شرع في تعيين النبوة هو المستعجب من مسمى النبوة فيقول
 نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب برهانه صلى الله عليه وآله لا ندرى النبوة وظهر المعجز
 عليه وكل من كان كذلك هو نبى ينبغ ان يحمد المذكور نبى اما الصغر فقد اشتهرت على دعوى
 الاول انه ادعى النبوة وذلك امر ضرورى لا يسع عافاً انكاره الثانية انه ظهر على يده
 القرآن والقرآن معجز اما انه ظهر على يده القرآن فظاهر خصوصاً مع اشمال القرآن على ذكر اسمه
 ودواعيه وحواله وعزواته وغير ذلك مما لا يرتاب في كونه معجزة له واما ان القرآن معجز
 فلا يتخلى به العرب والعرب ومصانع الخطباء واهل الفصاحة والبلاغة فيعجزوا عن
 معارضته فيكون معجزاً اما انه يخداهم به فلا يأتى الدالة على ذلك كقوله تعالى فاتوا
 بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله وقوله تعالى وان كنتم في
 ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله فلما لم يأتوا بشيء قال قل لمن اجتمعت الانفس
 والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً واما انهم
 عجزوا عن معارضته فلا بد سألهم ما الاسلام او يأتون بمثله فلم يقبلوا الاسلام
 فالزمهم الاتيان بمثله لا غير فعدلوا عن ذلك الى الحرب والشاقة الذين فيهما دهاب الانفس
 وسبى النساء الذررى وهب الاموال وذلك امر صعب خطير جداً لا ينكره جاحل وكان لا يتأنا
 بمثله كان اسهل الاشياء عليهم فعدلوا عن ذلك الامر الاسهل الى هذا الامر الصعب
 مع علمهم بما في الاصعب من الالام والمكاره دليل على عجزهم عن المعارضة اذا عاقبوا
 الاصعب مع انجاع الاسهل فان غرضهم كان ابطال مقالتهم وكان ذلك يتم بالمعارضة من
 غير افتقار الى المحاربة التي لا يفيد في ابطال مقالتهم شيئاً بل انقض عليهم ما اتعبوا
 انه على ذلك التقدير يكون معجزاً فلا ينطبق تعريف المعجز عليه فانه تحارق لعوايدهم

البيان في بيان بنية الخ

لما اشبهوا
 دلالة ظهور
 على القول
 حارضة
 لا يفتقر
 كان متفقاً
 انفراد
 نوعاً نادراً
 على ظاهر
 على يد
 المعجز
 نبى كان
 العلم
 بان كل من
 انهم
 وطبقوا
 الثلاث
 على قوله
 ضربوا
 لم يخالف
 الملازمة
 من غير

غيب طلبه
 من غير ما ذكرنا
 وهو كذا في
 نازلة من ان
 على القول
 لا يفتقر
 على القول
 على القول
 على القول

في الكلام لما غاب سلبه بالاساليب كلامهم وقد بينا عنهم عن معارضته فيكون معجز الثاني أنه ظهر منه
 أمور أخارقة للعادة منها بنوع الماء من بين أصابعه حتى أكتفا الخلق الكثير من الماء القليل وذلك
 بعد جوعه من غزاة بئوك ومنها عود ماء الحد بيته لما استقاه أصحابه بالكلية فبست فخرج
 سهمه إلى البراء بن غازب وأمره بالنزول في البر وعرزه في البر فصره فكثر الماء في الحال حتى جف من
 البراء الفرق ومنها أنه نقل في برقوم شكوا إليه ذهاب ما لها في الصيف حتى انجف الماء الزلال
 منها فبلغ أهل اليمامة ذلك فشكوا مسيله لما قل ماء بئرهم ذلك فنقل فذهب الماء أجمع
 ومنها أنه لما نزل وأندرعشيرة قال لبرقيش بن شؤر فخذ شاة وجبي العس من ابن واه
 لي بني أبيك بنى هاشم ففعل على ذلك ودعاهم وكانوا أربعين رجلاً فأهوا حتى شبوا ما يرى
 فيه إلا أنرا صانعهم ومثربوا من القرص حتى أكتفوا اللبن على عانة فلما أراد أن يدعوهم إلى الله ففعل
 فقال لعل فعل مثله ففعل في اليوم الثاني فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو
 الحب إلى كلامه فقال لعل فعل مثله ففعل في الثالث فباع على على الخلافة بعده ومثا
 ومنها كلام الذئب وشهادته بالرسالة وذلك أن وهبان بن أوس كان يرعى غنما لجاهل
 فآخذ منه شاة فسمع نحوه فقال له الذئب تعجب من هذا شاة وهذا الجمل يدعو إلى الحق فلا تحبسون رجلاً
 إلى رسول الله ^{والمسلم} على ذلك وكان يدعوكم الذئب ومنها أنبىب الحصى في يديه ومنها أنه نقل في عين على الماء
 عينية فلم ترمد بعد ذلك ودعاه بالان بصرف أنه سبحانه عنه حر الحر وكان لبسه في الصيف
 والشتاء واحد ومنها أنشقاق القمر منها منبى النجوم لما دعاها فاحته فخرج الأرض من غير جاذب
 لها ولا دافع ثم رجعت إلى مكانها ومنها أنه كان يخطب عنده على جنح فأتته منبى ما نقل إليه فخرج الجنح
 إلى مدحبن الناقة إلى ولدها فأنزله فسكر ومنها أخباره بالغيث في مواطن كثيرة كأخباره بقدر الحنن
 وموضع قتله وأخباره لعلى سلمه وأنه بضربه على راسه فيخضب لحية من دم وقوله العلى
 ستقاتل بعك الناكثين وألقا سطين والمارقين وقوله لعار تقاتك الفتنة الباغية فقتله
 أصحاب معاوية وأخباره بأن أصحابه يفتقون مصرأوا وصاهم بالقط خير فان لم يمت
 ورحا وأخبرهم بأداء مسيلة النبوة باليمامة وأداء عيسى النبوة بصنعها وأخباره
 فقتل فريد الدين عيسى عيسى قرب وفات النبي وقتل خالد بن وليد مسيلة ومنها استجابة عائلته

به الحال مصلحة ولا لزوم من التكليف به على تقدير صيرورته مفسدة فعل الفسح وهو حال عليه كما واما انقلا
 فلو جوه الاول حيث تمت بتوقعه بالدليل السابق لزوم القول بحجوز النسخ ولا لزوم بطلان بقوته
 هف الثاني انه وفي التورات اراء الله تعالى قال ادم والنحو اطلت لك كما ادب على وجه الارض
 وكانت له نفس حية وحاء فيها ايضا انه قال لنوح خذ معك الحيوان الحلال كذا ومن المحرم كذا
 فحرم الله تعالى على نوح بعدما كان حلالا لادم وحقا وهو نسخ صريح فان كانت التورية
 غير محرفة فهذا برهاني والا هو الزام الثالث ان الله تعالى اباح لنوح ما خسر الختان وولد
 اسمعيل وحرم على موسى ما خسر الختان الانبياء عن سبعة ايام واباح لادم الجمع بين الاختين
 وحرمه على موسى وهو نسخ صريح اجمعت اليهود اخراهم الله تعالى بوجوه الاول ان المأمور
 به اما ان يكون مصلحة او مفسدة ان كان مصلحة استحالة نسخه والا لكان نسخه مفسد
 وهو نسخ وان كان مفسدة استحالة الامر به باتفاقكم لكن امر به فيكون مصلحة فلا ينسخ الثالث
 ان موسى قال تسكوا بالسنن ابائكم وذلك دل على علو وام شرعه فاذا كان شرعه دائما
 استحالة نسخه والا لم يكن ذلك وهو حال الثالث ان موسى ما ان يكون قدينا واما شرعه
 اويتن انقطاعه ولم يمتين شيئا من الامرين والقسم الاخير ان باطلان فتعين الاول وهو
 انه بقرن د امر شرعه فيستحيل نسخه اما بطلان القسم الثاني فلانه لو بقرن انقطاع
 شرعه لوجب نقله كما نقل باقي جزئيات شرعه خصوصا وهذا ما يتوقف الدواعي على نقله
 لكنه لم ينقل ولم يمتين انقطاعه وهو المطلوب واما القسم الثالث فلانه يكون امره
 بالنسب شرعه ام مطلقا وقد قرر في الاصول ان الامر المطلق لا يفرض التكرار بل يدل
 على طبيعة الفعل فاذا وقع على جزء من جزئياته حصل المطلوب وجودها في ضمن ذلك الجزئي
 فليكن في شرعه المبرر الواحد وهو بيط فاطلاقه الامر باجل والجواب عن الاول منع المحصر
 فانه جاز ان يكون مصلحة في وقت ومفسدة بالنسبة الى اخرها امره في وقت يخرجه في وقت كونه
 مفسدة وذلك فانه قد يعالج في وقت بما استحالة مصلحة به قبله وحديثا يكون النسخ جازا
 وعن الثاني بالنسخ من جهة الخير فانه مخلق اختلاقهم من الراوند سلبا لكن يمنع من تواتره
 بل هو من الاحاد الضعيفة للظن فالمسئلة عليه وذلك لانهم كانوا مجتمعين في الشام الى ان

قد بينا في هذه المطالبات
 ان الله تعالى اباح لنوح ما خسر الختان
 وولد اسمعيل وحرم على موسى ما خسر الختان

وقد بينا في هذه المطالبات
 ان الله تعالى اباح لنوح ما خسر الختان
 وولد اسمعيل وحرم على موسى ما خسر الختان

١٥٤
 والاعتراف من العباد والارباب
 اصطفى ادم ونوحا والارباب
 انتم من الملائكة فوجدتم ان
 الخلق انما من الملائكة
 انتم من الملائكة فوجدتم ان
 الخلق انما من الملائكة
 انتم من الملائكة فوجدتم ان
 الخلق انما من الملائكة

قل تحت النصر البالي اكثرهم الا اناسا بليدين لا يفيد قولهم التوازي وبهم تحت النصر الاصم
 ولم يكن وصلهم احدى العجم قبل ذلك فنواها المدينة المعروفة باليهودية وذلك يشهد لنا
 نورهم ان التورية بعد واقعة تحت النصر صارت ثلاثة نسخ مختلفة احدها في يد القرابين و
 الربانيين وتاينها في ايدي السامرة وثالثها النسخة المعروفة بتورات السبعين التي اتفق عليها
 سبعين جبارا من ابراهيم وهي التي في ايدي النصاري وهذا النسخ مختلفة في التواريخ والاحكام
 الشرعية ولو كان لهم توازي ما حصل هذا الاختلاف سلنا لفظنا بيد لنا نصا على الوثاق
 بل هو محتمل له والامد الطويل ويدل عليه ما ورد في التورية من قصة الفصح فانه جاء في
 السفر الثاني من التورية قري بالكل يوم زوفين خروفا عذوق وخرافا عشية بين الغارب
 قريانا دائما لم لاحقا لكم انباء ثم ان علماءهم حملوا بان هذا الحكم مستطع وجاء يستخدم العبد
 سبسين ثم يمرض عليه العتق فان ابي تقيت اذنيه واستخدم ابدان ثم نسخ ذلك لان جاء
 فيها بعد ذلك يستخدم خسين سنة ثم يعتق وفي ذلك السنة ومن الثالث انما اختار انه بين
 انقطاع شرعه لكنه لم ينقل لا نقطاع توازيه بالواقعة المذكورة سلبا لكن بخيار ان موسى
 لم يبين دوا شرعه ولا استمراره الى امد معين ولا اطلقه اطلاقا بل قريه بقريه محتملة للامد
 والاقطاع الى امد غير معين والنتيجة الى النصيح تبين ذلك الامد استغناء بما يأتي من
 شرع عيسى لان ثبوت شرعه يستلزم انقطاع شرع موسى على في التورية ما فيه
 انبياء على شرع عيسى ومحمد فانه جاء فيها ان ولدته الله تعالى اقبلت من طور سيناء وفتت
 من طور سيناء واطلعت من جبل فاران وطور سيناء هو جبل موسى وجبل سيناء هو الجبل
 الذي كان فيه مقام عيسى وجبل فاران هو جبل مكة لان فاران هو مكة بدليل جاء في
 التورية ان ابراهيم اسكن ولدا اسماعيل بقريه فاران **قال البحث الخامس الخ اقول** اختلف
 الناس في هذا المقام فقال الصحابة الامامية ولا شاعرة ان الانبياء عليهم السلام اشرف من
 الملائكة وقالت المعتزلة والفاضي ابو بكر والاوائل ان نوع الملائكة افضل من نوع البشر
 والملائكة القرون افضل من الانبياء وليس كل ملك بالاطلاق افضل من جمل بل بعض القرون
 اخير الصالحين افضل من اولهم الا في قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا والارباب واعلموا

لكيما
 خدعان
 لان فضيل
 الملائكة
 فتعاطى
 الملائكة
 تفصيل
 لا محالة
 حكاية
 ليس ذلك
 انما ذلك
 عيسى
 بدليل
 افضال
 نعم
 انما
 ابراهيم
 انه
 انما
 بنات الله

على

في
 من

على العالمين وهذا عام فيكم ما يطلق عليه اسم العالم اذ اللام فيه للاستعراق ويشمل عالم الجن والانس
والملائكة وغيرهم والاصطفااء المراد به ههنا الفضيلة وكل من قال بافضلية المذكورين في الآية
قال بافضلية الكل والقول بافضلية المذكورين خاصة تعارض للاجماع الثاني ان تكليف الانبياء
استق من تكليف الملائكة وكلما اكلوا كان كما هو افضل من الملائكة اما الاول فلا تهم بعبود الله
تعة مع كثرة الصوارف والموانع الداحلة والخارجة كالشهوة والغضب والاشتغال بالاهل والولد
واما الملائكة فلا تهم بمبرؤن عن الشهوات والغضب وعير ذلك من الموانع عما هم بصدده ولا
شك ان العبادة مع العائق اشق منها مع عدم العائق واما الثاني فلقوله عاصل العباد
احمرها اي استقها فيكون القيام بها انسل وهو المطلوب اجبت العقلة بوجهين الاول قوله
ما نهىكم ربكم عن هذه الشجرة الا ان تكونوا ملكين وجه الاستدلال ان ابليس رغب في اكل
من الشجرة رجاء حصول درجة الملائكة له فقله لان تكونوا ملكين او تكونوا من الخالدين اي
لواكتفا يحصل لهما احدى هاتين المرتبتين، بهما كما كراهية حصولهما كما وهذا يدل على ان
الملائكة اعلى رتبة من الانبياء الثاني قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا
الملائكة المقربون وجه الاستدلال ان العرب قد جرت عادتهم انهم اذا ارادوا تعظيم
شخص ينفي فعل من الخيران بقدرة هو الادنى ويتبعونه بالاعظم كما يقال فلان لا يريد
الوزير قوله ولا السلطان وتأخير النفي في الآية يدل على ما قلناه والجواب عن الاول ان المراد
ما نهىكم الا ارادة ان تشبهوا بالملك في عدم الاعتناء فتكونا محرومين فتحصل لهما الكمالات
النفسانية او يكونا من الخالدين وتحصل لهما الكمالات البدنية وهوليس باصح فيما اراد
حصوله لهما وانا ادلكما على ما يحصل لهما من الكمالات النفسانية والبدنية فبقى بديك
فتحصل لهما الكمالات البدنية والنفس منعلقة ببدنكما وبواسطتها يحصل لهما الكمالات
النفسانية وهذا لا يدل على افضلية الملائكة هذا ان جعلنا او فاضلة للترديد مع انه
يحتمل ان تكون واصلة بمعنى الواو فلا يكون فيها حجة على مطلوبكم حينئذ لدلائلها على ان
هاتين المرتبتين اشرف واما على اشرفية كل واحد فيعمل على الافراد فلما سلمنا لكن الآية
تدل على افضلية الملائكة في وقت خطاب ابليس لادم واما وقت الاجتناب فلا فم لا يجوز

الفصل الحاد عشر في بيان
 وفيه ما بحث الاصول الامامة
 وبما يستعمده النقص من
 الاختصاص في امور الدين
 والبرهان وهو واجب
 لا خلاف في وجوبه
 اما النقص في رتبة الامام
 بالضرورة ان الناس في كل
 عصر رئيس برز عنهم من
 المعاصي

ان تكون الانبياء قد صاروا الشرف بعد الاصطفاء وعن الثاني انه ليس كلاما واحدا وقع فيه
 تقديم وناخير ليدل على اشرقية احدهما بل كلامين مستقلين خاطب باحدهما طائفة
 من القاصدين واعلمهم في قولهم المسيح ابن الله وبالاخر طائفة من مشركي العرب ردا عليهم
 في قولهم الملائكة نبات الله ومضموها ان المسيح والملائكة عباد مربيون **الفصل**
 الحادي عشر **اقول** لما فرغ من النبوة شرع في الخلافة المعبر عنها بالامامة ولما
 كان البحث عن الشيء مسبقا بصورة او لا فتمت الى تعريف الامامة بعرفها بقوله رياسة
 الخ فالرياسة مجلس قريب لها المجلس البعيد هو التسبب والرياسة تدل عليه بالتعريف وقوله
 عامة فخرج الرياسة الخاصة كولاية قرية وقضاء بلد وقوله لشخص من الاشخاص التوابع فيه
 للوحدة ويجتزأ به عن وجوب امامير لما اراد اذ لا يجوز ان يكون في زمان واحد اكثر من
 امام واحد وقوله في امور الدين والدنيا يخرج به الرياسة في امور الدنيا يخرج به الرياسة في
 الدين لا عبر كرياسة القاضى اذا كانت عامة وهم هنا ايرادات بحجج عنها الاول ان الشخص
 المذكور في التعريف عم من ان يكون ملكا او حيا او انسايا والمراد هو الثالث وهو غير مشعر به
 الثاني انه ينقضى رياسة نايب الامام كما فوض الى نايب عموم الرياسة فكذلك ينبغي ان يزداد في
 التعريف كونها بالاصالة الثالث ان التعريف ينطبق على النبوة فلا يكون مانعا للدخول ما
 ليس منه فيه والجواب عن الاول ان العرف خص استعمال الشخص في الانسايا اذ لا يقع في
 اما ما عبر الانسايا وعن الثاني ان رياسة النايب المذكور خرجت بتقدير عامة اذ الثاني كرياسة
 له على امامة فلا حاجة الى الزيادة كما زاد بعض الفضلاء وعن الثالث بان النبوة امامة ايضا
 لقوله تعالى او جاءك الناس ما ما فتكون داخله في التعريف فيكون جامعاً لمانعاً وهذا
 نظراً فان موضع البحث هنا ليس هو الرياسة الشاملة للنبوة بل الرياسة التي هي نيابة عنها
 والتعريف غير مشعر به فالاول ان يزداد في التعريف نيابة عن النبي **قال** وهو واجبة على
 تعالى الخ **اقول** لما فرغ من بيان مفهوم الامامة التي هي مطلب ما شرع في مطلب هل
 هل الامامة واجبة ام لا اختلف الناس في مقامات ثلاثة الاول هل هي واجبة ام لا فائدة
 الجمهور من الناس الى وجوبها خلافا للتجارات من الخواارج والاصم وهشام والنوح من المعتزلة

وهو غير
 على الثاني
 بغير ان
 انوب اول
 بعد واما
 البرهان
 من

الا ان التجديبات والاصم فلا يجوز نصب الامام حال الاضطراب وعدم التناصف لغير قيام
 عن مفاسدهم وهذا ما عكس وقال لا يجوز نصبه حال الاضطراب لان ذلك قد يؤدي الى رياء
 الضر وقيام الفتنة الثاني هل هي واجبة عقلاً او سمعاً فذهب اصحابنا الى امامية واول الحسين
 البصري والمجسط ومعتزلة بغداد الاول وذهب الجبائيان والاشاعرة واصحاب الحديث
 والمحشوية الى الثاني الثالث هل هي واجبة على الله تعالى ام على الخلق ايجيب عليهم ان ينصبوا
 له رؤساً دفعا للضرر عن انفسهم فذهب ابو الحسين البصري والمجسط والكعبي الى
 الثاني وذهب اصحابنا والاسماعيلية الى الاول فقالت الاسماعيلية يجب نصبه على
 تعالى لعلنا معرفته ويرشدنا الى وجه الاداة والمطالب واصحابنا يوجب نصبه ليكون لطفاً
 لنا في اداء الواجبات العقلية والشرعية واجتناب المغفكات ويكون مبدئاً للشرعية حافظاً
 لها وهو الحق وقد استدل الصنف رحمه الله عليه ذلك بالغالط واللفظ واللفظ واجب على الله تعالى
 اما القمري فلان علم التصديق التجريب حاصل بان الناس اذا كان لهم رئيس مطاع بينهم يحافون
 سطوته ويمنعون من المعاصي ويتوعدونهم عليها ويحلفون على الطاعات ويعدهم عليها كانوا الى
 الطاعات اقرب ومن الفساد داعب وذلك معنى اللطف فتكون الامامة لطفاً واما الكبرى
 فقد تقدم بياها ان قلت ان الكبرى متنوعة وذلك ان اللطف على قسمين من فعل الله تعالى
 فعل المكلف فالذي يجب فعله على الله تعالى هو الاول لا الثاني فلم قلت ان الامامة من
 القسم الاول وله لا يكون من القسم الثاني بمعنى ان المكلفين يخفون لهم اماماً بالمعنى
 المذكور فيكون نصبه واجبا عليهم لا عليه تعالى قلت الجواب من وجهين الاول اناسيين
 ان العصمة شرط في الامام وهي اخفى لا يطاع عليه غير علام الغيوب ولا يكون نصب
 الامام الا منه تعالى الثاني ان الامامة لو كانت بالاختيار والتفويض الى الامة لزم وقوع
 الفساد والهرج والرج **قال** لا يقال اللطف الخ **اقول** لما قرر الدليل على مطلوبه شرع
 في الاعتراض عليه والجواب عنه وارود منع الكبرى او لا ثم منع الصغرى وللناس للشرع
 المحقق والعكس وتوجيه الاعتراض هو ان دليلكم ممنوع بكتلة مقدمته فلا يصدق نتيجة
 التي هي مطلوبكم اما منع كبرها فلو جهين الاول ان لطفية الامامة انما يتعين للوجوب اذا

في غيرهما مقامها وهو ممنوع الجواز ان يقوم غيرها مقامها كوعظ الواعظ اذا يكون غيره مقامها
 مع كونه لطفاً فلا تكون متعينة للوجوب كالواحدة من خصال الكفارة وهو المطلوب للثبات
 ان الواجب لا يكفي في وجوبه وجوبه بل لابد معد ذلك من انتفاء سائر وجوه التباين و
 الفاسد عند الاستحالة ويتجوز ما شتم على مصلحة ولا لكان تعالى فاعلاً للفساد وهو مباح
 وح نقول الامامة على تقدير تسليم لطيفتها لا يكفي ذلك في وجوبها بل لابد معد ذلك من
 انتفاء وجود الفاسد عنها فلم قلتم بانتفاءها ولم تجوز اشتغالها على نوع مفسدة لا يعلمها
 وح لا يمكن التجزؤ بوجوبها عليه تعالى واما صغرها فلا نأمنع كون الامامة لطفاً مطلقاً
 بل اذا كان ظاهراً مبسوط اليد فان الانزجار عن الحق والانبعاث على الطاعات وهما انما يحصلان
 بظهوره ولا ينسأ يد وانتشار امره لا مع كونه خائفاً مستوراً والجواب عن الاول انه
 تختار ان الامامة لطف لا يقوم غيره مقامه كالمعرفة بالله تعالى فانه لا يقوم غيره مقامه
 والدليل على ما قلناه ان العقلاء في سائر البلدان والارمان ملتبسون في دفع الفاسد الى
 نصب الرؤساء دون غيره ولو كان له بدل لا يتجوز اليه في وقت من الاوقات وابلد
 من البلدان وعز الثاني ان وجود الفاسد والمفسد معلومة محصورة لنا وذلك لانها
 باجتنابها والتكليف بالشيء من العلم به حال والالزام تكليف ملائطاً ولا شيء من تلك الفاسد
 موجودة في الامامة وفي هذا الجواب نظر فانه انما يصلح جواباً لما قال بوجوبها على الخلق كابن
 الاثرين قال بوجوبها على الله تعالى كما صاحبنا فانه يجب عليه تعالى ان يعرفنا الفاسد اذا كانت من
 افعالنا لئلا يلزم تكليفه ملائطاً كما ذكرتم اما اذ لم يكن من افعالنا بل من فعله فلا يجب
 ان يعرفنا الفاسد لانه لو كانت ثابتة وحيدة مجوز ان يكون نصب الامام واجبا
 عليه تعالى لاستلزامه مفسدة لا نعلمها ولا جرد في الجواب ان نقول لو كان هناك
 مفسدة لكانت اما لازمة للامامة وهو بطلاناً فاعلمها الله تعالى لكنه فعلها لقوله
 تعالى اني جاءك للناس اماماً والاستحالة تكليفنا بانواعه لكننا مكلفون بانواعه او
 مفارقة وح يكون انفع كما علمنا فنكون واجبة على تقدير الانفكاك وايضا هذا السؤال
 وارد على ابومرشد العتري على الله تعالى فكما الجواب به فهو جواباً وعن الثالث اننا نختار

الاجماع الدال على ذلك التام غير واثمين بالامامة بمجموع الاحكام الشرعية كما فيكم رافعة حكما
 فلا يكونان حافظين للثالث ان كل واحد منهما غير مستقل بالدلالة على المراد لكون اكثر الظاهرا
 داوحيين ارجوه واما الاجماع فلوجه الاول والاجماع اما ان يشمل على معصوم او لا فان
 كان الاول كان الحق في قول المعصوم وما عداه ههنا وان كان الثاني لم يكن حافظا للجواز
 الخطأ على كل واحد فيجوز على المجموع الثاني انه انما يكون حافظا اذا كان حجة والعلم بكونه
 حجة اما عقلي ونقلي وكلاهما منفي اما الاول فلا يلو من ان يكون كل اجماع حجة حتى اجماع اليه
 والتصاري وهو باطل واما الثاني فلا يلو من منه الدور بانه ان الدلالة النقلية على
 حجة الاجماع كقوله تعالى ومن يتناق الزسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل الحق
 قوله ما قولي وكقوله لا تجتمع ائمتي على الخطاء وغير ذلك من الدلالة انما يكون حجة اذا اتفق
 احتمال النسخ والاصهار والتخصيص واستفاد ذلك غير معلوم ضرورة بل يبق لو كان ذلك لمنقل
 اليها وانما يتم ذلك اذ ثبت ان الامة لا تحل بفعل شيء من الشرائع وانما يعلم ذلك اذ علمنا
 كون الامة معصومة فلا يستدل للناس على كونها معصومة بالنقل لزم الدور الثالث ان الاجماع
 اما ان يكون عن دليل او اماره او لا والثاني بالحل لانه قول في الدين مجزئ التثني وهو بطل
 والاول فلما حصل اذا كان هناك دليل يستدل به اهل الحل والعقد كلهم على ثبوت حكم
 ويجعون عليه او بعضهم به وبعضهم بحازان مجازات القرآن والسنة او يكون هناك اماره
 لكل حكم او امارات مختلفة تشترك في افادة الظن بثبوت حكم وحصول مثل هذا الاجماع
 بل متعذر لاستحالة ان يكون في كل حكم دليل فاطع يستدل الكل به او بعضهم لاستبعاد
 اشتراك العقلاء في الامارة الواحدة بان يسمع لكل اماره واحدة وامارات مختلفة تشترك
 في غلبة الظن بامر واحد فيكونوا مشتركين فيها او فيما يحصل منها وايضا الامارة لا تكون
 دليلا الاعلى حكم لا يكون معارضا وقاما يتفق مثل ذلك الرابع ان اكثر الاحكام مختلفة
 فلا يكون الاجماع محبا لجميع الاحكام فلا يكون حجة واما القياس فلو جهين الاول انه يفيد
 الظن انما هو الغلب يكون مختصا الثاني ان القياس انما يتحقق في صورة يكون فيها الشك
 مما ناله فتجتمع في حكم واحد صحيح فيجمع بينهما في حكم اخر وشرعا كثير ما يجمع بين المختلفات

يجب ان يكون انفسا من
 رغبه فيفسح تقدم المحقق
 على الفاضل في كل ما
 ان كان في الحق اثنان
 فيجب ان يكون احدهما
 من جهة ما يفرق بين
 اربعة اوجه واعلم
 انهم اكرامهم في كل
 منصوصا عليه لا يخلو
 من الصفة وهو ان لا
 الثالثة التي لا عليها
 الاصل في التبع

فالحكم الواحد كالبول والغايط والريح والجباب الوضوء فاتها مختلفة في الحقيقة مع اجتماعها في حكم
 واحد وكما يجب لكهان في القتل والظهار وكثير ما يفرق بين التماثلات في الحكم كآخر يوم من
 رمضان وأول يوم من شوال وثانيه فاتها متفقة في حقيقة اليومية ومختلفة في الأحكام
 فان صور الاول واجب والثاني محرم والثالث مندوب البرائة الأصلية بان يبق الاصل
 برائة الائمة من كذا فاتها تقضي رابع جميع الأحكام فلا يجب بغية الانبياء وهو باطل بالاجماع
 وهو الخط والالبقي الشرع ضايعا ان قلت لم لا يجوز ان يكون الحافظ هو المجموع ما ذكرتم بطلان
 قلت لان الكتاب والسنة قد وقع التنارع بينهما وفي معاهما فلا يجوز ان يكون المجموع حافظا
 لانها من جملة ذلك المجموع وهما قد اشتملا على بعض الشرع واذا كان واحدا من المجموع قد تضمن بعض
 الشرع بطل كونه دليلا على ما تضمنه وذلك لبعض المجموع تضمنه ذلك الفرع من جهة الشرع
 فقد صار بعض الشرع غير محفوظ فلا يكون المجموع محفوظا فلم يبق له الامام واما المقدمة الثانية
 فلانه لو لم يكن معصوما لما بقى له ان يكون لنا وثوق بنقله ولما اصابه الزيادة والقصصات
 وكلها مناف للفرع من التكليف **قال** ويجب ان يكون الخ **اقول** هذا هو الوصف
 الثاني من اوصاف الامام وهو وجوب كونه افضل من كل واحد من رتبته وهو مذهب
 اصحابنا الامامية واكثر المرجئة وقوم من المعتزلة منهم المجاحظ والزيدية خلافا لثبته
 كفرق والدليل عليه وجهان الاول عقلى وقهره انه لو لم يكن افضل لكان اما مساويا او
 مفضولا وكلاهما باطلان اما الاول فلا استلزامه الترجيح بلا مرجع وهو باطل اذ ليس احدهما
 اولي بان يكون اماما والاخر بان يكون ماموما من العكس فيلزم خيل في امان ان يكونا امامين
 معا وهو باطل بالاجماع او لا يكونا امامين معا وهو باطل ايضا لاستحالة خلق الزمان عن
 امام واما الثاني فلانه يفسح عقلا تقديم المفضل على الفاضل فيما هو افضل منه فيه
 وانكاهه مكابرة الثاني نقلى وهو كثير من ذلك قوله نعم اني بهذا الحق اثنان يتبع
 اني لا بهذا الحق فالكيف يكون وهذا دليل فاطع على اعتبار الفضلية والامامة
 قوله ويدخل في ذلك الخ يريد ان حيث يتبين وجوب كونه افضل دخل في ذلك وجوب كونه اقدم
 واشيع واوسع واعلم واكرم لانه لو كان في الائمة احدا افضل منه في صفة من الصفات لزم تقديم

ان يبين
 بالاجماع

في كل
 منصوصا عليه

اقول هذا هو الوجه الثاني من دلائل ما منه وهو ان الشيعة على كثرتهم وانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها نقلوا نقلاً متواتراً النص الحق من الرسول صلى الله عليه وآله على قوله انت الخليفة من بعدي سلموا عليه بامرة المؤمنين واسمعه وارضعوه فيكون اما ما هو المطلوب ان قلت يمنع صحة هذه الاخبار فانها لم تعلم الا من جهةكم سلمنا لكن يمنع من كونها متواترة والا فادنا العلم كما اذا تم قلت لجواب عن الاول اما قد بينا نقل الشيعة لها على كثرتهم وانتشارهم وعدم نقل غيرها اما كان لدواعي دعمهم الى اخفائها منها المعاندة لعلي والبعض له فانه لصحة الاسلام كان قد قتل اكثرهم ومنها الحمد له لكثرة فضايله ووفور حصايصه ولا خير فيه ان لا يعرف حاسداً ومنها توهم بعضهم ان علياً لا يسطوع باعباء الخلافة لصغر سنه وتوهم ان الخلافة امر يؤول وشئ مصطلح ومثل ذلك جاز خلافة الرسول فيه ومنها غلبة شيطانهم واستجواذه عليهم وان كانوا عاقلين باضطلاعهم بها هذا في من الصحابة واما في التابعين لهم فلتقليدهم لهؤلاء وميلهم الى الدنيا الحاصلة في يد من تصدى للخلافة ثم قلدهم الاتباع واتباع الاتباع خصوصاً ذلك مشبهة صارفة لطالب الحق عن النظر في ادلتنا اعاد الله من الهوى والعصية هذا مع ان المخالف قد نقل ذلك ايضا من طرق متعددة منها ما رواه محمد بن جرير الطبري في الكتابين عن الحسن بن محمد بن حميل قال حدثنا جرير عن الامام عن ابي العباس عن سروق عن عمار بن عمار قال قلت لرسول الله من الخليفة بعدك قال خاصف النعل قلت ومن خاصف النعل يا رسول الله صلى الله عليه وآله عليك والاك قال انظري فنظرت فاذا هو علي بن ابي طالب وغير ذلك من الاخبار وعن الثاقب بن الجهم المتواتر لا يشترط فيه اتفاق جمهور الناس على نقله بل يشترط ان ينقل جماعة يحصل العلم بقوله وهو حاصل هنا فان ^{الشيعة} الان كثيرون وينقلون عن سلفهم انهم كانوا اولا وهكذا حتى انتهى الى الطبقة الاولى فقد حصل الشرط واستوى الطرفان والواسطة فتكون هذه الاخبار متواترة وهو المطلوب واما وجه اختصاصها بافادتها العلم دونكم فلو جمين الاول انه يشترط في افادة الخبر المتواتر للعلم ان يكون السامع قد سبق الى اعتقاده نفي غيره لشبهة او تقليد كاليهود فانهم لم يفهموا تواتر معجزات الرسول العلم لما سبق الى ادخالها من شبهة تمسكوا بالسبب ابداً وتقليدهم بعلمائهم وكذلك انتم لم يفهموا هذه

انما قلنا بما فيها حكيم ورو
 يقف على ما فيها حكيم ورو
 وهم راكعون ولا يسألون
 يقفون الصلوة ويؤمنون بالذي
 ونسوهوا الذين آمنوا الذين
 الثمان فوالله انما قلنا به

[illegible]

المؤمنين
الذين هم
مخلصون
من النار
والذين هم
مخلصون
من النار
والذين هم
مخلصون
من النار

فلو

ان الله يابك
البحر من موانئ
الادب على ما هو
الذي تصدق
ما تمهال كرمه
ففتك هذا المنة
من

فلو جعلناه حقيقة وعدمه كان مشتركا والاصل عدمه وان كان الاصل ايضا عدم المجاز لكان المجاز
 اولى والمجاز هنا ظاهرا فان غير العالم لما لم يحصل له الصفة التي باعتبارها امتاز عن غيره من
 الحيوانات صح سلب الانسانية عنه مجازا المقدمة الثانية ان المراد بالولي هنا الاول بالتصرف
 والتدبير ويدل عليه ان ذلك مستعمل فيه لغة وعرفا وشرا اما لغة فلان اهل اللغة ينصرون
 على ذلك وقد ذكر المبرم في كتاب له في صفات الله ان الولي هو الاول بالتصرف وقال
 الكيت نعم والى امر بعد وليه وستجمع التثنية ونعم المؤدب واما عرفا فنقولهم لمن شئنا
 للخلافة والى العهد وقولهم سلطان والى من لا ولي له واما شرعا فنقولها بما امرت انكمت نفسها بغير
 ادن وثمها بجها باطل اي من والى العقد عليها وقولهم والى الدم والكلم من هذه الاستعمالات
 بغير الاول بالتصرف اذ ان كان كذلك وجه ان يكون حقيقة بغير الاول ان مجازا والاصل عدمه
 واذا كان متبعا فيه وجه ان لا يكون حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل
 ان قلت قد ورد الولي بمعنى المصدق والناصر والاصلح للاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا و
 خلاف الاصل بصار اليه للدليل فلم لا يجوز ان يكون المراد بالاية من احد المؤمنين المذكورين وج
 لا دلالة فيه على مطلوبكم قلت قد بينا كونه حقيقة في الاول مجازا في غيره وان كان مستعملا ثم
 ولئن سلمنا ما ذكرتم لكن لا يجوز ان يكون المراد بالولي هنا الصديق لانه كلام متهاافت لا طائل
 تحته ولا الناصر لان نصرة المؤمنين عامة بدليل قوله والؤمنون واليؤمنين بعضهم اوليا لبعض
 ونحن نسئل على ان المراد بالذين امنوا هنا بعض المؤمنين فيلزم ان يكون البعض الاخر غير
 ناصرا لكوننا من اداة المحصورة ذلك مناقض للآية المذكورة والتناقض في كلامه تعالى حال الحقيقة
 الثالثة ان المراد بالذين امنوا هنا بعض المؤمنين ويدل عليه وجهان الاول انه وصفهم بصفة
 غير حاصل لجميعهم وهو اتياء الزكوة حال الزكوة اذا الجملة حالية وانفاء هذا الوصف عن كلهم
 ظاهر فيكون المراد البعض وهو المطلوب الثاني ان التفسير المذكور اعني الكاف في وليكم واليم
 عابدا الى كل المؤمنين لانه قال قبل هذه الآية بلا فصل يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف
 يا الله بقوم يجتهم ويحبونه اداة على المؤمنين واعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله
 ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم واذا كان كذلك

[illegible]

لا يجوز ان يكون المراد بالذين امنوا في هذه الآية الجميع والا لزم ان يكون الولى والوالى عليه واحدا فيكون كل واحد وليا لنفسه وهو محذور فيكون المراد البعض وهو المطلوب المقدمة الرابعة ان المراد بذلك البعض هو على الوجه الاول اتفاق المفسرين على ذلك فانه ورد ان عليا كان يصلي فسلم سائدا وهو راكع وصلوته ناهي مخضرة اليمين اليه فاخذ السائل الحاتم من خضره وروى الثعلبي وغيره والحديث طويل وفيه ان رسول الله قال اللهم اشرح لي صدري وسِّرْ لي أمري واجعل لي ذرياً ممن اهمل علمي اشدد بهادي ثم قال ابوذر فوالله ما استتم الكلمة حتى نزله جبريل فقال يا محمد انا وليك الله الايمان قلت يلزم استعمال الجميع ولغتنا الواحد وهو خلاف الاصح حقيقة قلت قد اشهر لغة العرب استعمال الجميع للواحد على سبيل التعظيم وهذا المقام مناسب للتعظيم فما رزق ذلك الاستعمال الثاني انا قد بينا ان المراد بالذين امنوا بعض المؤمنين وكل من قال بذلك قال ان المراد هو على فلو حملناها على لغة اخرى غير وكان خرقا للاجماع الثالث ان المراد بالذين امنوا اما كل المؤمنين او بعضهم فان كان الاول فعلى داخل فيهم قطعاً بل سيدهم وان كان الثاني فقد دللنا انه المراد به فعلى اراد على المتقدمين وهو المطر الرابع انا قد بينا ان هذه الآية تدل على كون بعض المؤمنين اولي بالتصرف في كلامهم وقد اجمع المسلمون انها لا تقتضي امامية غير فتكون مقتضية لامامة ولا لزوم تعظيمها اذا تقررت هذه المفاهيم فنقول على اولي بالمؤمنين وكذا من كان اولي بهم فهو امامهم ينتج ان علياً امامهم اما الصغر فقد تقدمت في القدمات واما الكبري فلا بد ليس مرادنا بالامام الا ذلك **قال** الربيع النخعي التواريخ **اقول** من دلائل امامته خبر يوم الغدير وهوان الرواة نقلوا افتلام تواثر ان النبي لما رجع من حجة الوداع وصل الى موضع يق له غدير خم وكان ذلك وقت الظهر في حر شديد فامر اصحابه بالنزل وان يضعوا له الاخمال شبه المنبر فوضعت فصعد عليها وخطب الناس خطبة عظيمة قال فيها يا ايها الناس الست اولي بكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله فق من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من ولاة وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من اخذله واد الحق معه كيف ماداك الاسناد لا يوقوف على امرين الاول بيان حق الخبر وهذا لا شك فيه بني الرواة ونقلته

میں نے اپنے
بھائی کو
اپنی مرضی سے
کے لئے
کے لئے

عليه السلام

الاحاديث وهو ما ذكره علي بن ابي السوار وايضا الامامة اختلفوا في دلالة فقالت الشيعة يدل على
 امامته على وقال هل السنة يدل على فضيلته ولم يقل واحد على منعه فيكون صحيحا اجماعا ان
 قلنا ان البرز او السجستان منع صحته والملاحظ طعن في روايته فلا يكون مجمعا على نقله قلت
 نقل ايضا ان ابن داود متصل فيه من المخرج فيه وتبراما قد فر به محمد بن جرير الطبري حيث خرج
 الحديث سبعين طريقا والملاحظ انما طعن في بعض روايته لا فيه مع ان خلافا الواحد لا يقدح
 الثاني ان المراد بالمولى هنا الاول والى بالتصريف لوجه الاول فاما مستعملة في ذلك كما يقال السيد
 العبد مولاه اى ولى به وكما في قوله تعالى في حق الكفار النار موليك قال ابو عبيد اى ولى بك قال
 الاحطال في حق عبد الملك يمدحه فاصبحت مولاها من الناس كلاما واخرى قرئ في حق اب
 وتحمدا وقال البرد الولى والولى بمعنى واحد اى لاولى وقال الفراء في كتاب معاني القرآن الولى
 والولى بمعنى واحد والاصل في الاستعمال الحقيقة الثانية ان لفظة مولى وردت بمعان
 متعددة كالأولى بالتصريف كما ذكرنا والسيد والعم والجار والحليف والعينق والعق والى
 ولا يفي من معانيها سوى الاول بمبراه فيكون هو المتعين وهو المطلق وانما قلنا ان ما على الاول
 غير مراد لان منها ما هو كاذب عليه ومنها ما هو معلوم لكل احد فلا فائدة في اعلامه
 ونصب الرجال شبه المنبر بهذا الوقت الشديد بالهجرة والاحبار بما هو طاهر بقوله من كنت
 ابن عمه فعلى بن هجرة ومن كنت جاره فعلى جاره وهذا مما لا يقوله ذو بصيرة ان قلت لم
 لا يجوز ان يكون المراد خيرا ذكرتم وهو ان يراد به المشاجرة التي جرت بين علي بن ابي طالب وبين زيد
 بن حارثة رد ذلك ان عليا قال لمزيد انى مولاك كما ان رسول الله مولاك بمعنى ولائك
 فانكر زيد ذلك فاراد رسول الله فصدق عليا بهذا الكلام قلت هذا الكلام باطل
 وذلك لان زيدا قتل في سريرة موته سنة ثمان من الهجرة وهذا الكلام كان في حجة
 الوداع سنة عشر من الهجرة فايرأحدهما من الآخر الثالث ان مقدمة الهجرة لواحد ومتممة
 تدل على ما قلناه اما المقدمة فهو ان رسول الله صلى الله عليه واله تمجد قاعدة هذا الخبر
 بقوله استأوى منكم بانفسكم ثم عطف عليه بالفاء بقوله من كنت مولا فعلى مولا
 فدل ذلك على ان المراد بالولى هو الاول ولا التقديم تلك المقدمة والعطف عليها

الخ من قوله ان البيت
 من قوله ان البيت
 من قوله ان البيت
 من قوله ان البيت
 من قوله ان البيت
 من قوله ان البيت
 من قوله ان البيت
 من قوله ان البيت

فائدة لان ايراد اللفظ المشترك لأمع القرية الغاز وهو غير لائق بالبيت والما لوجه هو ان الضحا
 فذلك المقام هو له على ذلك والتمنيية لغير هذا المعنى غير مستحسنة بل ولا شيء من غير هذا
 يوجب له التمنيية اصلا هذا مع ان عرّض بذلك في قنيتة بقوله حج لك يا ابن بيطالب
 اصبت مولاي ومولا كل مؤمن ومؤمنة وامامته هو ان عليا احتج به على القوم مرارا متتلا
 منها يوم السورى ولم يرد عليه احدا منه لادليانه عليه مرارة فدل على ان القوم فهو امنه
 ما قلناه وهو الموطأ واذا ثبت انه اولي بالتصرف فيما كان هو الامام اذ لا نفي بالامام الا ذلك
قال الخاصر قوله الخ **اقول** هذا هو الوجه الخامس من دلائل امامته ومضمونه ان النبي
 قال لعل لما خرج الى يثرب وخلف عليا في المدينة فخرج لوداعه وقال اني لم تخلف عنكم في غزاة
 قط فقال له لا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال ايضا في
 غير ذلك من المواطن ووجه الاستدلال به على امامته يتوقف على مقدمات لا بد من تصحيح الخبر
 وهذا ايضا مما لا شك في تنازه عند المخالف والمؤلف فالمخالف يستدل به على فصليته والمؤلف
 على امامته وقد خرج هذا الحديث البخاري ومسلم في صحيحهما المقدمة الثانية ان المراد بالمنزلة هنا
 جميع المنازل الا النبوة والدليل عليه هو انه ليس مراده منزلة واحدة وكلما كان كذلك كان المراد جميع
 المنازل اما الاول فلا لانه استثناء منه ولا شيء من الواحد بالشخص مستثنى منه ما جاء اهل
 العربية على وجوب كون المستثنى منه امرا متعددا واما الثاني فلوجه الاول ان الناس قالوا
 قائل ان المراد منزلة واحدة وهو خلافة في حياته وقائل ان المراد جميع المنازل فالقول بان
 ليس المراد منزلة واحدة ولا جميع المنازل خارق للاجماع الثاني انه لو لم يكن المراد جميع المنازل
 لما حسن الاستثناء لان الاستثناء اخرج ما لولاه لدخل كالعدم وحيث لا يخرج لم يكن
 الاستثناء حقيقة بل مجازا والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل الثالث انه لو لم يكن المراد
 الجميع لزم الاجمال وعدم فهم مراد الحكيم من اللفظ واللام بط فكذا المعلوم بيان الملازمة انه
 لما تبين عدم الارادة المنزلة الواحدة وجب ارادة جميع المنازل لان جملة على بعض المنازل
 المحنية دون بعض منسحق لعدم استعارة اللفظ بذلك البعض فبقى ان يحمل على بعض غير معين و
 هو اجمال من غير معين وهو منسحق من الحكيم المقدمة الثالثة ان هرون لوعاش بعد موسى

من نصب
 النبوة وكان
 كان صورا
 من قوله
 قال الخ
 من قوله
 من قوله

السادس من كتابنا في فضل
 الصحابة وكان هؤلاء
 رجلا الأول من رجلا
 الفضائل النفسانية
 كالعلم والذكاء والكبر
 الفضائل البدنية كالزهد
 والعبادة والشجاعة وغير
 ذلك مما لم يحسن لولم
 من الفضائل

عاش

لكان خليفة له بوجه الأول أنه لو كان خليفة له حال حياته لقوله اخلفني في قومي فلولا لم يكن خليفة
 بعده لكان معزولا عن هذه المرتبة وهو حط عن مرتبته الثاني أنه لو كان شريكا له في الرسالة
 فلوعاش بعده لكان مفترضا للطاعة على قومه الثالث لما كان نبوته كان معصوما واجب على مو
 ان يقدمه على غير المعصوم ليقع تقدم غير المعصوم على المعصوم الرابع ان اليهود وغيرهم نقلوا
 ان موسى نصر عليه وجعل وصيته وخليفته بعده فلما مات جعل الوصاية في يوشع بن نون
 وافضى اليه باسراء التوراة والا لوالح وذلك على سبيل الاستقرار لتوصله الى ولدي هرون
 شبر وشبر وهو يدل على ان هرون لو عاش لكان خليفة بدل يوشع بن نون اذا تقرر هذا
 المقدمات فنقول ثبت لعلم منزلة من النبي جميع منازل هرون من موسى ومن جعلها كونه
 خليفة لموسى لو عاش بعده فيكون على كل لانه لو عاش بعد وهو لوط **قال** السادس انه الخ
اقول الدليل السادس على امامته ٤ وهوانه افضل الناس بعد رسول الله وكل من كان
 كذلك فهو الامام اما الضعف فلنا في بيانها طريقان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فنرى بوجه
 الاول قوله تعالى قل قالوا ادع ابنا لنا وابنا لكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم والمراد
 بانفسنا هو على ما ثبت بالتفعل الصحيح وليس المراد ان نفسه نفس النبي وفي الحقيقة البطلان
 الاتحاد فوجب حمله على المجازي في نفسه كنفسه اذ هو المتعارف بين اهل اللغة في قوام زيد
 كلاسداي مثل الاسد في الشجاعة وابو يوسف هو ابو حنيفة اي مثله في الفقه ومعلوم ان
 نفس النبي افضل من سائر نفوس الصحابة فنفس على كذلك الثاني خبر الطائر خبر امتواثر ان النبي
 اتي بطائر مشوي فقال اللهم اني احب خلقك اليك ياكل معي هذا الطائر نجبا وعلى المعنى
 من محبة الله تعالى هو ارادة الثواب لا زيد وذلك لا يستحق الا باكمل الطاعات فيكون طاعة
 على اكله فيكون افضل الثالث ان النبي لما آخى بين الصحابة اخي بنيه وبين علي والمواخات
 لرسول الله دالة على فضليته على باقي الصحابة الرابع روى عن ابن مسعود انه قال قال رسول
 صلى الله عليه وآله على خير البشر من ابر فقد كفر الخامس روت عائشة انها قالت كنت عند
 رسول الله فاسل على فق رسول الله هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله الست سيدا العرب
 فقال يا سيد العالمين السادس روى البيهقي عن النبي انه قال من اراد ان ينظر الى آدم عليه

في فضائل النبي
 عليه السلام

والفوح ففجواه والبراهيم في حقه والرموسى في هيئته والعبسى في عبادته فليظن العلى بن ابي طالب
وهذا ال على مساواة الانبياء المذكورين عليهم السلام وقد كان هؤلاء افضل الناس في السك
لهم كل السامع **مركزه** انما قال لفا حلة عليها السك ان الله تعالى اطلع على اهل الدنيا فاختر
اباك فلتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فلتسار منهم بعلك فلتخذه وصيا القامن ركا اس عن النبي
انه قال ان اخي روزبري ووضي بن اتركه ليقضى بني ويخبر وقد على بن ابي طالب
والاخبار فهذا الباب كثيرة لا يمكن سرها بعد ولا صبطها بجلد كازر **سقط** خوارزم عن
النبي نوان الرايزر فلام والجموداء والنحن ولاش كتاب وحساب لما احصوا فضائل على
براهيالت واما تفصيلها لاهوز الفضائل ما انفسانية اوديني او خراجية وكان على
افضل ميكل واحد من هذه الفضائل ما انفسانية فكان العلم بالاسماء والفطنة والحلم و
حسن الخلق والحرص على اقامة الدين وغير ذلك واما العلم وان كان سابقا بها فما واما
الحلم فقد بلغ فيه العاية القسوة ولم يقابل صيها باسائته كما صمغ عن مروان الحكم
يوما بجل وكان سر بعد الناس له ركان عبادة به بن زبير ريتم عليا على رؤس الاشهاد
حق قال على لم يرزل الزبير رجلا متا اهل البيت حتى غضب له عبادة واستاسره يوم
الجل وعفى عنه وعفى عرسعيد بن العاص مع عداوته له واكرم عافيته وبغها الى الدنيا
مع عشرين امرأة مع حرها له وصف من اهل البصرة مع حرهم له وشتمهم له ولا ولا
وخرج اصحاب معاوية عن الشريعة حتى شربوا مع انهم فعلوا مع اصحابه الضد من ذلك
الى غير ذلك من مواضع حله واما حسن الخلق فقد كان اشرف الناس خلقا واطلهم وجمعا
حتى نسبهم عمر الى الدعاة هذا مع شدة باسه وهيئته قال صعصعة كان فينا كاجنا
لبن جانب ومثله تواضع وسهولة قياد وكما انها به مهابة للاسير المربوط للسياق لولا
على راسه وقال معاوية لقيس بن سعدا باحسن فقد كان عشتا شبا اذا فكاهة فقال
قليس اما واقه لقد كان مع تلك الفكاهة والطلاقة اهييب من ذي لبد بال قد
العوى تلك هيبة التقوى ليس كما هابك طعام الشام واما المحرم على اقامة الدين
فاظهر من الناس لم يراقب اخا ولا عم ولا ابن عم ولا صاحبا وتفصيل ذلك مشهور واما

الثاني في بيان ما في هذه العبادات والتعبدات في بيانها واما الخارجية فمما نسبته الشرف وترتبه
 من رسول الله وهو اقر من عباس لان الباطل اوجب اداءه من الابوين والقبيل لحوصله
 ومما رواجه بسببه نساء العالمين ومما شرفه بالاولاد بحيث لم يحصل لاحد من الباطلين كما
 عليهم الشك **قال** الثاني انك الخ **اقول** استدلال الصنف على كونه افضل بوجه الاول انه
 اعلم الخ بعد رسول الله فيكون افضل بالكره ظاهر واما الصنف فلو خرج من حيث هو
 الذي هو استدلال على الشيء اسبابه وعلله وتقرره ان علينا ان في غاية التدبر والقبضة
 وقوة الحدس وشدة الحرص على التعليم واقتناء الفضائل وكان النبي الذي هو علمه واسنانه
 اعلم الخ وأحرصهم على اصال العلم الى التعلم وكان لعلي معه الزلزلة سنداً من جبر طوقه
 الى حين مفارقة الدنيا بحيث لم يفارقه وقتاً من الاوقات الا اوقاتاً يسيرة كان يبعث بها
 الى الجهاد ولا شك ولا ريب في انه اذا كان المعلم بهذه الصفة وتعلم بهذه النسبة مع شدة
 الملازمة بينهما فيكون المتعلم اعلم الخ بعد رسول الشرايط بالنسبة الى القابل
 والفاعل فيحصل التاثير الثامر وهو ضروري فيكون على علم الخ وهو **قال** الثالث قوله
 الخ **اقول** الوجه الثاني الى انه اعلم وهو استدلال من حيث انص على ذلك من وجوه
 الاول قوله اقصاكم على والقضا فيقتصر على جميع العلوم فيكون علم عالماً ولم ينجز على
 الحمد من الصلابة بمشاة الى بلان حصل ففهم علم خاص كقوله افيكم اي علمكم يا اباي القرآن
 وقوله افرضكم زياد اعلمكم بالقران وهو الوارث وذلك كله جزء من اجزاء القضا
 التافؤله انما مدينة العلم وعلى بالها فمن اراد الحكمة فليأتها من بابها واذا كان هو الباطل
 فهو اعلم الاصحاب الثالث قوله تعالى ويعتبا اذن واعية ذكر المفسرون على انها اذن على
 وهو مبالغة في وصفه له بالوعاية فيكون اعلم وهو المطلوب **قال** الرابع قوله الخ
اقول الوجه الثالث علمه وهو استدلال باخباره عن نفسه واخباره عن الباطل من عصبته
 وهو من ربه الاول قوله لو كسرت الوسادة وجلس عليها حكمت بين اهل التورات
 بقوتهم وبين اهل الانجيل بالجهلهم وبين اهل الزبور بزورهم وبين اهل الفرقان بقرانهم والله
 ما من آية نزلت في برأ ولا محرام سهل ولا حبل ولا ليل ولا حال الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي أي

على القضا
 لعلو العلم
 والدين في
 انما العلم
 على ما يار
 انما العلم
 على توفيق
 وفيه اذن
 الى ما خلق
 الرابع في
 كسرت الوسادة
 بين اهل التورات
 بقوتهم
 بين اهل الانجيل
 بالجهلهم
 بين اهل الزبور
 بزورهم
 بين اهل الفرقان
 بقرانهم
 والله ما من آية

الخ
 الخ
 الخ

١٢٤
 والله من دلائل على معرفته لجميع الشرائع ولم يحصل غيره من الصحابة ذلك بل قال أبو بكر
 السقيفة وليتكم ولست بغيركم وعلى فيكم فان احسنت فاعينوني وان اسئت فقوموني ان
 لي شيطاناً يعتريني فاستدل انت بكلامهما على الفرق بينهما اعترض ابو هاشم الجبائي على قوله
 حكمت بين اهل المورثة بتوراثهم الى اخره بان هذه الكتب منسوخة فكيف يجوز الحكم بها والجواب
 المراد انه متمكن من تفصيل احكامها كما انزلت وبما قلنا من له العمل بها بعد ذلك حتى لا يخرجه او
 المراد بيان احكامها وما نسخ القرآن منها وما لم يسخره والمراد استخراج المواضع الدالة على
 نبوة نبينا عليه السلام الثاني قوله بل انه يجب علمه ليكون علم لو يجب به لا يضرب به اضطراب الاشياء
 في رفق الحكيم المجيدة وقوله لا ان شهدنا واثار الرصد له انما اجما لو يجب بها صحت له جملة
 الثالثة قوله لو كشف لغط ما اردت يقينا وقوله سلوني قبل ان تفقدوني سلوني
 عن طرق السماء فانما يعلمها من طرق الارض الى غيره ان من اتوا الله ومن تلقى كلامه
 وجد اكثر من ذلك **قال الحسن بن الصعبة** الخ **اشول** هذا هو الوجه الرابع على انه عليه
 الصلوة والسلام علم وهو استدلال به بان ما خرد من اختلاط الصحابة وغلطهم و
 الله بين لهم الصواب فيكون العلم وهو المطلوب وبيان ذلك اما ابو بكر فمن وجوه الاول
 ان بعض اليهود سئل اين الله تم فقال على العرش فقال اليهودي دخلت الارض من رح و
 اختص ببعض الامكنة فامر ابو بكر بالانصراف فلقية على بعد استهزؤا بالاسلام
 فقال له على ان الله تعالى ابن الاين فلا اين له الى اخر الحديث فاسلم عليه يد الثاني انه
 سئل عن الكلاله والارث فلم يدري ما هما فاوضحها على الثالث ان شخصاً في زمن ابى
 بكر شرب الخمر وادعى انه جمل تخريمها فلم يدري ابو بكر ما وجه الحكم فقال على اختبر واحالة من
 المهاجرين والانصار انه هل سمع منهم اية التحريم ام لا فان لم يسمع فلا حجة عليه **قوله**
 لم يسمعها فاسقط الحد عنه الرابع ان حماراً دخل على قبره فنطخت فأتى الحكم ابو بكر باهدار الحمار
 فقال على ان كان دخل عليها فضاها فهو هدم ولا فلا فتوب النبي حكم في ذلك وغير ذلك
 مما يطول تعدادها واما عمر فمن وجوه الاول ان امرئ زنت على عهدك وهي حامل فامر رجها
 فقال له على ان كان عليها سبيل فليرك على في نبطها سبيل فاطلقها فقال اولاً على اهلك

عمر الثاني ان عمر بن الخطاب ولدته ولدت لسته افصح من عمر بن الخطاب قال الله سمع قوله تعالى رحمه الله
ثلاثون شهرا ثم قال في موضع اخر وفيما له في عامين فقال عمر لولا على اهلك عمر وحي سبيلها والثالث ان
قدامة شرب الخمر على عمر بن الخطاب سقط عنه الحد لما تالي عليه ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طهروا فقال عليه السلام في ذلك الذي امن وعمل الصالحات لا يستحلون خمرها فاردت واستسبح
فان تاب فاجلها ولا فاقته سب ولا يدع عمر لمجاهدة الله عليه السلام احدى ثمانين جلدة لانه اذا شرب
سكره اذا سكره هذه اربعة افترى الرابع ان عمر بن الخطاب بنحوه شهد عليها الزنا فامر عمر بن الخطاب
عليه السلام قوله ومع التامع بنحوه حتى يفيق الا غير ذلك من مواضع مما خطاها مما يعلو عليه الباب
بذكرها وما عثمان بن وجهه الحلي وبه كفاية وهو اخطا عثمان وزلله مشهوره كلامه على له
وفي ذلك كثير ما نور حتى الخطا وزلله التجادل اعيان السجدة عنه حتى آل الحال الى قتله وقد كتبت
اصحابا في بدع هذه الثلاثة وبيان خطائهم وفيها ما هم مائة غنية فمن اراد وقف عليه **قال**
السادس القضايا الخ **اقول** الوجه الخامس على كونه اعلم انه قضى بقضايا غريبة وحكمها احكام
عجيبة يعجز عنه حذاق العلماء فمنها انه ان يعبد قديم مولاه وحلف لا يطلقه حتى يقصد بزيارته
السيد فقال على نقصته فيها ما دارق ثم حط رجل العبد وفيها العبد ثم رفع القيد من الماء وقال
على بردة الحديد وطرجه في الماء الى ان عاد الماء مكانه لما كان القيد فيه ثم قال المولاه تصدق بزيارته هذه
البرائة فانما زنة القيد ومنها انه اتى اليه شخصان يتماكان فقال لهما ما خطبكما فقال احدهما اني خطبته
انا وهذا الشخص الطريق وكان معي خمسة ارغفة ومعه ثلاثة ارغفت فظن رجل فمرضا عليهما
الاكل فاكل معا فلما انصرف رجلا ثمانية دراهم فقلت لخذ ثلاثة دراهم بعدد ارغفتك واخذ
انا خمسة بعدد ارغفتي فقال لا اخذ الا النصف فقال لهما ان هذا ما لا ينبغي ان يتماص عليهما الناسق
صاحب الثلاثة لا اريد الا المالح فقال لا كنت لا تريد الا المالح فلك منها درهم واحد فقوي وكيف ذلك
فقال لان ثمانية الارغفة انقسمت اربعة وعشرين جزءا وكل واحد منهما منك ثمانية اجزاء فاكلت
انت ثمانية اجزاء فبقى من خبرك جزء واحد واكل هذا من خبره ثمانية اجزاء فبقى له سبعة اجزاء فبقى
له قدامك الصيف من خبرك جزءا ومن خبره سبعة اجزاء فيكون لك درهم واحد ولصاحبك سبعة
دراهم وغير ذلك من القضايا العجيبة التي لا نظور لذكرها **قال السابع** ان جميع القضايا الخ **اقول**

والله اعلم
 كبر من غيره
 وهو منزه
 عن كل عيب
 وهو تعالى
 عن كل عيب
 وهو تعالى
 عن كل عيب

الوجه السابع على انه علم لان جميع الفضلاء والعلم ينتسبون اليه وتأخذون علومهم عنه وذلك
 كثير مشهور غير اننا ذكرنا ذلك العلوم المشهورة منها علم اصول الدين ووجوده في كلامه وكونه مستنبطاً
 من خصة ظاهرين وروساء الاصولين ينتسبون اليه فانهم اما الساعرة او معتزلة اما الاشاعرة
 يستخدمون الحقن الاشعري وهو تلميذ ابو علي الجبائي وهو من شيوخ المعتزلة وابو علي قرء على ابي
 يعقوب الشحام وابو يعقوب قرء على ابي الهذيل وابو الهذيل قرء على عثمان الطويل وعثمان قرء
 على واصل بن عطاء واصل قرء على ابي هاشم بن عبد الله الحنفية وابو هاشم قرء على ابيه محمد بن الحنفية
 ومحمد قرء على ابيه علي بن ابي طالب واما السبعة فاحد العلوم عنه ظاهر ومنها علم الفقه ووجوه رؤسا
 المجتهدين في الامامة والى اولاده الاخذين علومهم عنه مشهور ومنها علم التفسير والتفسيرون كلهم يرجعون
 الى عبد الله بن عباس وهو كان من احدث الامامة حتى رآه في شجرة له في بابه لم الله الرحمن الرحيم من ازل
 الليل الى اخره ومنها علم القوم مشهوراته هو ذلك استنبطه لا في اسود الذؤلى حين دخل عليه فقال يا امير
 المؤمنين فسدت السن الناس فاحملهم غوا فكتب علياً الكلام كله ثلاثة استبأ اسم وفعل وحرف
 فالكلام ما ابنا من السمتي والفعل ما ابنا عن حركة السمتي والحرف ما ابنا المعنى في غيره كل ما علم مرفوع
 وكله مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور فاخذ ابو اسود وقرء عليه هو وغيره حتى صار علماً
 مشهوراً ومنها علم الخطابة والبلاغة واليه يشهد الرجال حتى قيل في كلامه انه دون كلام الخلق و
 فوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس صناف البلاغة حتى قال معاوية ما من الهضبة لقرش غير وقال
 ابن بانه حفظت من خطبة ما ثمة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت من خطبة سبعين
 الخطبة
 العبد ذلك من العلوم التي يطول تعدادها قال الثامن انه الح أقول لما فرغ من كونه افضل من حيث
 العلم شرع ان يبين كونه افضل من حيث التكاثر وغيرها من خصائصه فقال انما تسمع الصعابة وهذا
 باب البحث فيه ايضا للواضح فانه شجاعته بما يضرب به الامثال وتعرف به اعدائه ببلوغ الفاقة
 حقن كل شجاع اليه ينتمى فقدمه ولى ان معاوية انذبه يوماً فرأى عبد الله بن زبير جالساً تحت حليم
 فقال له لو شئت ان افتك بك لفعلت فقال لمعاوية لقد شجعت بعداً قال وما لك شكر
 من شجاعتى وقد وقعت بالصف باراء على بن ابي طالب قال لا جرم انه قتلك وانك بيسر يدركه
 العيني وادعه يطلب من قتلها وقال ابن قتيبة ما صار احد قط الاصرعه وهو الذي قلع باب خيبر

من جاعة

عندما لم يكن قد مضى من سنة ١٩١٤م
والصراع على القوى العالمية
لأيام الكسوف والدموع والدمار
بقوة وقوت عجلة ثلاثة
عندما كان قد مضى من سنة ١٩١٤م
عندما لم يكن قد مضى من سنة ١٩١٤م
عندما لم يكن قد مضى من سنة ١٩١٤م

۱۰۰

مختار

افغان غنما
اخصاء
بالعبيات
بداء على كون
مختلطة

وہ

ذلك الحجة وقال الحبروت وغفلها بهذا الهيكل وكان يحافظ على النافلة حتى انه سبطه نطم بين الصفتين
لبيلة الحرير وصلّى عليه ورده والتهام تقع عليه بين يديه وعلى جوانبه ولا يتابع منه ومنه يعلم الناس
صلوة الليل وملازمة النافلة وكانت جهته كفتة البعير من طول سجوده وانت تملت دعواته ومناحاته
من تعظيم الله واجلاله على المديق عليه وكان زين العابدين يصلي نيكال يوم وليلة الف ركعة
ويرى صحبة على شبه التفتيح ويقول انى عبادى على واذا كان احب الناس كان افضل وهو
قال الحاد عشر الخ **اقول** من دلائل افضليته كونه اكرم الناس بعد الرسول وهو ايضا يترافته
فقال انه عمادى على خلافه وتصديقها واثرت بقوته وقوت عماله ثلاثة ايام السكين والبنيم
والاسير فانزل الله تكافى حقه سورة هل انى دليلا على افضليته وافضلية فوجته واوله
وعصمته والقضية مشهورة وكان معه اربعة دراهم فنصديق بدرهم ليلاد وبدرهم لها وبدرهم
سرا وبدرهم علانية فانزل الله تكافى حقه الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية
فاهم اكرم عندكم فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وتصديق بحجة مائة مرارا حتى انه لم يبق معه شئ
وكان يعمل بالاخوة ويصدق بها ويشد على الحجر الشجعي كان على امضى الناس كان على الخلق
الذي يحبه الله تعالى ورسوله التحا والجود ما قال لسانا لا قط وقال عتبة ومالك على بن ابي طالب
بيتا من تبر وبيتا من تبر لا نفق تبره قبل تبره وكان يكنس بيت الدار ويصلي فيه ويقول لا يضر
وبابضا غرى عزيزى ولم يخلف ميراثا وكانت الدنيا محال اليه واذا كان اكرم كان افضل وهو
قال الثانى عشر اخباره بالغيبات الخ **اقول** من دلائل افضليته كونه اخبر بالغيب
وهذا باب طاهر فى افضليته على غيره ومساواته للرسول فيكون افضل الناس بعد الرسول وهو لوط
اما اخباره بالغيبات فنزوجه الاول انه اخبر عن نفسه الشريفة بالقتل ومثنا فقتل ليلة تسع
عشر ربه ومضى ليلة احدى وعشرين ولم يزل على ثلاث ايام فى عطار ليل وهذا انهم فقال له الحسن فيه
فقال القوم الله ثم وانا خيم العن فاما ليلت او ثلاث الثانى انه قال للبرء بن عازب يا ابا عبد الله
الحسين وانت جى لا تنصره فقتل وهو جى لم ينصره وكان يجر الحجر على رؤس القصة ولم ارجع الى الصفتين
اخر بقتل ولد بكره لا واره ارضا الثالث انه قال يوما على المنبر سلوني قتلى ان تنفقدون فوالله
لا سلوني عن فم تنصل مائة وتهدى مائة الا اسألكم باعها وسابها الى يوم القيمة فقال له رجل من

مولى كاهنك من
نفسه شريف القتل
والمخبر انهم في
السرور وغفر الله
وهو خير من
ولم يصب وقد كان
طوبى من ذلك في
كتاب عالمنا

مولى كاهنك من
نفسه شريف القتل
والمخبر انهم في
السرور وغفر الله
وهو خير من
ولم يصب وقد كان
طوبى من ذلك في
كتاب عالمنا

مولى كاهنك من
نفسه شريف القتل
والمخبر انهم في
السرور وغفر الله
وهو خير من
ولم يصب وقد كان
طوبى من ذلك في
كتاب عالمنا

مولى كاهنك من
نفسه شريف القتل
والمخبر انهم في
السرور وغفر الله
وهو خير من
ولم يصب وقد كان
طوبى من ذلك في
كتاب عالمنا

مولى كاهنك من
نفسه شريف القتل
والمخبر انهم في
السرور وغفر الله
وهو خير من
ولم يصب وقد كان
طوبى من ذلك في
كتاب عالمنا

مولى كاهنك من
نفسه شريف القتل
والمخبر انهم في
السرور وغفر الله
وهو خير من
ولم يصب وقد كان
طوبى من ذلك في
كتاب عالمنا

مولى كاهنك من
نفسه شريف القتل
والمخبر انهم في
السرور وغفر الله
وهو خير من
ولم يصب وقد كان
طوبى من ذلك في
كتاب عالمنا

مولى كاهنك من
نفسه شريف القتل
والمخبر انهم في
السرور وغفر الله
وهو خير من
ولم يصب وقد كان
طوبى من ذلك في
كتاب عالمنا

مولى كاهنك من
نفسه شريف القتل
والمخبر انهم في
السرور وغفر الله
وهو خير من
ولم يصب وقد كان
طوبى من ذلك في
كتاب عالمنا

مولى كاهن من
نفسه شفي بالقتل
واخباره اترق
المرادون وغفر
وهو كثر في
ولم يصب وقد كان
طوا من ذلك في
كتاب عالمنا

كم ولحمي وراسي من طافة شرع حال امير المؤمنين لعن جدي عباسك عنده فان على كل طافة شرع من راسك
ملكاً بفضلك وعلى كل طافة شرع لمحيتك شيطاناً دينك وان في ذلك لعل لبقا بين رسول الله كان منهم
صبيّاً فلما كان من امر الحسين هو الذي نزل في ذلك الرابع انه كان يوماً يجلب فقيل له مات خالد بن عرفه بن وادي
القرى فقال له لميت ولا يموت حتى يقود جيشه لانه حامل لواءه حبيل بن جهم ان قام رجل من تحت المنبر
وقال والله اني لاجلب وان الجيب فقال اليك ان تحملها وتحملها فادخلها من در الباب واوما الى باب
الفيل فلما بعث بن زياد عمر بن سعد الى الحسين فجل على مقدمته خالداً وبنياً صاعداً رايته فسار
بها حتى دخل المسجد من باب الفيل الخامس انه اخبر بقطع بلجويرت ابن مصر ورجله وصدبه على جزع
ففعله به ذلك ابن زياد فباكمعية واشترى ميتاً من امرئ فاجره عن اسمه فقال ساله فقال اخبرني
الشي ان اباك ستمك ميتاً فاربع اليه فقال صدقت واجزه بصلبه على ابع عمر بن حريث عاشر
عشره واداه الخلة التي صلب على جزعها فحسده عبد الله بن زياد مع المختار ثم صلب قبل ذم الحسين
بعشرة ايام لشدة حبه له وقال لرشيد المهري انك تقطع يدك ورجلاك ونصلب ففعل به
زياد بن نصر الحافظ واخر بصلبه مزرع بن عبد الله بن شرفين من شرب المجيد بصلب واخر بصلبه
مائة بعرض عليهم سبعة وسقعة وول البراء واخر به لاية الحاج وانقامه وموته السادس من ابراهيم بقتل
في المدينة فلم ينظره في القتلى فقال اكدت ولا كذبت ثم قال فاعبرهم حتى وجدوه وسوقه قصه فوجدوا
فعل كنه سلعة كندى امرئ عليها اشعارات فحارب كنه مع حد بها ورجع كنه مع زكها واخر به
بعبور اهل الهر واهل الفرات فقال له يبرو وان مصارعهم دون القنطرة ثم اخبرنا نائياً فانكر ذلك
فقال جندب بن عبد الله الاردي في نفسه ان رجيت القوم عرو الكنت ولعن قاتله فلما وصلنا
الهر لم نجدهم عرو فقال يا اخا الازد ابين لك ذلك الامر اسامع انه كان جالساً الذي قاتله لعله اليه
فقال انتم من قبل الكوفة الفرج لا يفسدون رجلاً ولا يزيدون رجلاً بيا يعونى على الموت فقال
بن عباس خرجت وخفت النقص والزيادة فيفسد عليا الامر ما حيدت القبلين فنقص واحد
فبينما انا افكر في ذلك اذا قبل وليس وياج على القتل الغير ذلك من اخباراته وهي اكثر من ان تحصى
ذكرنا بعضها قال وانما ثبت الحق **اقول** لما بين صغر الدليل بالوجه المتقدمه شرع وتبين
كبره اعني كل من كان افضل كان اولي بالامامة من غير ذلك لقم تقديم الفضول على الفاضل كما

[illegible][illegible]

(فلا تملأوا باطنكم من الدنيا الا قليلاً) (عشر)

كل واحد
منكم وما
فيها من
الفضل
ما كان
لنفسه
ولا لغيره

من كل
شيء
مما في
الدنيا
الا قليلاً

فلا تملأوا
باطنكم
من الدنيا
الا قليلاً

واما غيبة الامام فاما
ان يكون غيبته على خمسة
مراحل اولها على راي
الاصحاب خفية اسنانها
ثانيها على راي
الاصحاب خفية اسنانها
ثالثها على راي
الاصحاب خفية اسنانها
رابعها على راي
الاصحاب خفية اسنانها
خامسها على راي
الاصحاب خفية اسنانها

فما سئل روي البخاري عن جابر بن سمرة قال سمعت رسول الله يقول يكون بعدي اثني عشر خليفة كلهم من قرشي
وغير ذلك من روايتهم فقد بين ان الائمة بعد اثني عشر خليفة فنقول كل من قال بهذه المقالة جعل الامام
فهم والاخبار في هذا الباب كثيرة لا تحصى الثالث نقلت الشيعة على كثرة في البلاد وانتا وهم خلفاء
عن سلف نقلاً متواتراً النص من كل واحد منهم على الحق فيكون كل واحد منهم اماما وهو الموط
الرابع ان كل واحد منهم كان افضل من كل واحد واحد من اهل زمانه من اشخاص البشر فيجب ان يكون
كل واحد امام زمانه والالزام اخلو الزمان من امام وامامة المفضل وكلاهما محال فيكونون
ائمة وهو الموط وامانهم افضل فذلك ظاهر بين لمن وقف على تاريخهم وتواريخ غيرهم **قال** واما
غيبة الامام عليه السلام **اقول** هنا مسائل الاولى في سبب غيبة الامام الثاني عشر
فنقول لما دل الدليل على امامته وليس ظاهراً فوجب ان يكون غائباً وامام سبب الغيبة نقده ذكر
المسببين احدهما ان يكون سببها خوفاً لنفسه لكثرة عدوه وقلة ناصره والخوف على راي
لو ظهر لهم فلذلك لا يظهر عا متخوف على نفسه ولا خاصاً تحز في عليا ولياؤه وثانها ان يكون سبب
الغيبة مصلحة خفية اسنانها تعالى يعلمها ولا يجب ان نعلم تلك المصلحة بالتفصيل لانا اذا
اشتد الغيبة وعليان فعل الحكيم لا بد من علم حكمتنا بذلك لعلنا لم نعلمه تفصيلاً الثاني في بيان
امكان بقائه هذه المدة الطويلة فنقول لا شك ان هذا امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكن
فيكون قادراً على ابقاء هذه الشخص هذه المدة الطويلة هذا مع ان علم هذا التحير واضعاف قد
وقع اما في حق النبي كما في نوح وشعيب عليهم السلام واما في حق الاشقياء كما في التامر والدجال
واذا جاز ذلك في حق الطرفين فليجوز في حق الوسط وهم الاولياء وحيث الحال كذلك فلا وجه لاستبعاد
النص طول عمره عليه السلام الثالثة في بيان وجوب وجوده في هذه المدة الطويلة وذلك لوجهين
الاول المتوصل لذاته على وجوده ولادته وطول عمره وغيبته نقلتها الشيعة خلفاء عن سلف
نقلاً متواتراً عن النبي وعن الائمة عليهم السلام الثاني الدليل الدال على ان كل زمان لا بد فيه من
امام معصوم وغيره ليس معصوم بالاجماع فيجب ان يكون هو موجود في هذه المدة الطويلة من
حين وفات اميه الحسن العسكري عليه السلام الى انقطاع التكليف والالزام خلوا الزمان
من امام معصوم وهو باطل بالاجماع لما تقدم من الدليل **قال**

فانه مد
لوايته
استبعاد
روى الشيخ
بوجه هذا
القول
الذي قال
عليه النبي
عليه السلام
وهو ان
الغلبة تبرز
بين الامامية
وغيرها
ويعني
ان النبي
عليه السلام
وهو غيبته
وهو غيبته

[illegible]

الفصل الثاني عشر في قولنا **اقول** في هذا البيت ما حدثنا الاول في تعريف الامر والشيء المعروف
 والمكراما الامر فقد عرف المصنف بان طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء لا يطلب
 شامل للامر والشيء فلو طلب الفعل خرج الشيء فانه يطلب المترك وقد بالبول اخرا من طلب
 الفعل بفعل واجب انما شئ. لكن يرجع الى الامر ايضا وقوله على جهة الاستعلاء لا يخرج
 بذلك السؤال والامتنان من الاستعلاء بل هو على جهة النقل الثاني من جهة التثنية و
 اعتبار الاستعلاء كما هو في الامر والشيء من غير العلوية كما هو في تعريف الامر ليدخل
 في تعريفه ما زاد من امره. وهو على الامر في الفعل مع امره على الامر عليه وعام
 البعب مذكور في اصول اللغة وهذا التعريف يعرف ان الطلب مرادف للارادة كما تقول
 المحققين والامر لهذا ما حدثنا عن الاخبار بالتعريف. ثم قد في الامور ان يطلب بها الدال
 غير الامور. خلاصه فانه يكون نارة القلب. امره بالامر بالامر. رامة بالنشأة كما يكون لفعل
 مطلقا فالب علو تعدير التسليم لانما قد خرج في بدء القول لا يخرج بهما القلي والجواري
 وايضا الطلب غير شامل للاقسام التي ذكرتها بل هو حقيقة في الطلب القلي واستعماله
 وغيره جاز والتعريف ياباه قوله والامر هنا يرد في هذا الباب نارة يكون قوله كقولنا
 فعل كذا نارة يكون فعلا اما قليا كما ذكرنا لك لتارك المعروف التي بدل عليها الامر
 عنه والتعريف في وجهه وعدم الانسباط له وجوارحه كما اذا ذكر في الضرر
 الجرح وغير ذلك وبالجملة يرجع حاصل الامر بالمعروف الى الحمل عليه لكن الامر القلي
 يجب مط من غير شرط واما اللساني والجواري فاما يجب عند شرايط الامتية
 واما الشيء فهو ضد الامر في تعريفه ضد تعريفه فيكون على ما قاله هنا الشيء هو طلب
 المترك بالقول على جهة الاستعلاء وبيان في الاخر ازوال نقص كما تقدم في الامر
 وهو ايضا ينضم الى القلي واللساني والجواري ويرجع حاصله الى المنع من المنكر
 واما المعروف فهو الفعل الحسن المتخصص بوصف زائد على حصة اعرف فاعله
 ذلك اود اعليه فالفعل جنس والحسن خرج القبيح وقولنا ابو صف زائد على
 حسنه خرج المباح وقولنا اذا عرف فاعله ذلك اخر ازمن العاقل فانه غير

[illegible]

مكلف وقولنا اودل عليه ليدخل فيه ما اذا لم يرد فيه تفصيلاً لكن غرضه اجمالاً وقام فلا يلزم عليه واما المنكر فهو التبع
الثاني في كيفية وجوبها فنقول انما الطغاف فعل المعروف وترك المنكر وكل الخلف واجب بالاكبرى فقد نفذت
واما الضعري فلان المكلف اذا عرف انه متى فعل المنكر او ترك المعروف منع منه واستحق به او عوقب
عليه كان ذلك صارفاً لدفع الاقدام ولا يغني بالطف لا ذلك فيكونان واجبين لذلك وهو المعروف
ولو كان المعروف منقسماً الى واجب وذنب كان الامر بالواجب لطفاف فيكون واجباً كوجوبه بالبقاء ف
الامر بالمندوب لطف فيه فيكون مندوباً كذنبه واما المنكر فلا يقسم فالتمنع عنه واجب مطاً الثالث
في طريق وجوبها هو التمتع لا غير والعقل والسمع معاً قال شيخنا ابو جعفر الطوسي رحمه الله تعالى
انما الطغافان كما تقدم وكما لطف واجب وقال السيد المرتضى ابو الصلاح وسال من عرين بالاول
واختار من هو الله نعم عليهم الحق في مجريه والصحة رحمه الله في اكثر كتبه واستدل بما تفرقه انه يقول
انما الوجوب عقل لا لزم كونه تعالى محلاً بالواجب ودفع كل معروف وارتفاع كل منكر واللام ضمير
باطل فالمزور مثله بيان لللام من ان الواجب لعقل عام لا يختلف باختلاف الفاعلين لا ينبغي ان
وجوبه ووجوبه عام فيكونان واجبين عليه نعم كوجوبها علينا فاما ان لا يفعلها فليزاحل له
بالواجب وبفعلها فليزور وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر لان الامر بالمعروف هو الجماع عليه والتمنع
عن المنكر هو التمتع منه لكن الوجوبان يكذب والشيخ ان يقول اي شيء يعنى الجمال والتمنع ما كان مؤدياً
الى الاجزاء فهو باطل لانه مناف للتكليف وغير المؤدى الى الاجزاء وذلك لا يلزم منه ما ذكرتم لانها ح
ليكونان مقربين كالحجود والتعزيرات فيجوز جند في وقوع المنكر وعدم المعروف كما جاز مع الحدود
والتعزيرات اربع في شرائطها وقد ذكر الحنف ههنا منها ثلاثة الاول علم الامر والناهي يكون
ما يامر بما ويحج عنه معروفاً ومنكراً واللاجاز العكس فيقع المنكر وارتفاع المعروف وهو بطلان الثاني
تجوز التأخير واللام الزم العتب بالامر الذي هو تبيح الثالث عدم حصول مفسدة بالنسبة الى الله
والناهي وغيره من لا يستحق ذلك واللام حصول مفسدة اعظم من ترك المعروف وفعل
المنكر الرابع في محل وجوبها واختلف في ذلك فقال شيخنا ابو جعفر رحمه الله انه على الاحتمالين
وقال السيد والحننف انه على الكفاية استدلال الشيخ بوجوه الاول ان جهة الوجوب عامة
بالنسبة الى كل مكلف فيكونان واجبين على الاحتمالين الثاني انها واجبان عليه صلى الله عليه وآله

الفصل الثاني عشر في العلم
 وفيه مباحث من العلم والادب
 حقيقه بلا غش ولا غش
 والاعتماد على العلم والادب
 من اجلهم وما في العلم والادب
 في العلم والادب
 استغنوا عن العلم والادب
 العلم والادب
 في العلم والادب
 في العلم والادب
 في العلم والادب

بفولقة خالغوا من العرف ودليل الثاني به علم الثالث ظاهر قوله التلاثر من بالعروف و
 نهون عن النكاح وليست لهم عليكم شرركم ويعدو خياركم فلا يستجاب لهم واستدل السيد والمصنف
 بان الغرض وقوع الفرج وارتفاع النكرو ومبدحصولها من واحد فوجبها على غير عبث وفيه نظر فان
 المصلحة ان يقول لا ثم ان الغرض هو ذلك لا غير لاجل ان يكون الغرض مع ما ذكرتم حصول الثواب لا امر والتسا
 بالبعد الى وقوعها سلمنا لكن ليس الكلام في وجوبها بعد الوقوع اذ من شرطها كونها ما يتوقن ان يقع
 لان الامر بالمأذى والفرع عنه عبث بل الكلام فيما قبل الوقوع وعلى هذا لا يلزم العبث **قال الفصل الثاني**
 عشر في المعاد **اقول** لما فرغ من المباحث المتعلقة بالاعتقاد شريع في احوال المكلفين بعد موته في
 ان ذلك الاعتقاد وجودا وعدما فان الدنيا دار اكتساب والاخرة دار جزاء والمعاد مفعول من العود وهو
 اسم لزمان العود او مكانه والمرد هنا الوجود الثاني للاشخاص الانسانية بعد موتها لا بدن
 الحق منها او ابقائه ولما توقف ذلك على معرفة الاشخاص الانسانية فالحكم على الشيء بان
 تصويره محال فتم البحث عن ماهية الانسان ما هي **قال** البحث الاول في حقيقة الانسا
اقول اختلف الناس في ماهية الانسان اخلافا عظيما واضطربت اراهم في ذلك اضطرابا
 جسيما وارجع اختلافهم الى ان الانسان اما جسم او جسماني ولا جسم ولا جسماني على سبيل
 منع المخلوق القسم الاول ان يكون جسما واختلف في ذلك الجسم ما هو فقال جماعة من المعتزلة
 كابي على وابنه ابوهاشم وغيرهما انه هذا الهيكل المحسوس الشاهد المشار اليه الخبر عنه وبه
 قال السيد المرتضى وقال قوم انه الجرم الناري وقال قوم انه الجرم الهوائي وقال قوم انه الجرم
 المائي وقيل انه الدم وقيل انه الاخلاط الاربعة وقيل هو الروح وهو مركب من بخارية الاخلاط
 لطيفها مسكنة الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها تنفذ في العروق
 والاعصاب الى سائر الاعضاء وقيل انه النفس الذي في الانسان وقال النظام هو جسم لطيف
 وداخل البدن سار في اعضائه فاذا قطع منه عضو قلص باقية الداخل للبدن فاذا قطع
 بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف مات الانسان وهو قريب من مذهب المنكئين وقال الحنفية
 كابي الحسين البصري وغيره انه عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن باقية من اول العمر الى اخره لا
 تنطبق اليها الزيادة والنقصان واخار المصنف في معتبر تصانيفه والفاصل كمال الدين ميثم

من فمهم ان
ليس هذا الذي رغب
المؤمن ان هذا مستحق
غير نفسه فالعالم اعز
منكم فاحل العالم غيركم
وكل جبري وجبريما
يخرج ان هذا العالم
لا يصحبا ان هذا العالم
مقدون المودع في
غير نفسه وهو المستحق
فهم واجد العجز
الجليل

البحراني وغيرها وهو أقوى ما قيل في هذا الباب القسم الثاني ان يكون جسمانياً واختلف فيه فقال ابن الرواحي
نه جزء لا يتجزأ والقلب وقيل هو المزاج المتعدل للانسان وهو كيفية متوسطة تحصل من تفاعل الكيفيات
البسيطة المتضادة وقال هو رانه الحيوان وقيل هو غاطيط الاعضاء وتشكل الانسان الله لا يتغير من ازل
الى اخره القسم الثالث ان لا يكون جسمانياً بل هو مجرد غير متغير ولا حال في المتغير متعلق
بالبدن ليس متعلق بالجوهرية بل متعلق بالذات به لانه كماله العاشق بمشوقه والملك بمدينه وهو مدب
مهموم الفلاسفة ومن المتكلمين ابي القاسم الراغب وعمر بن عباد السلمي من المعتزلة والغزالي من المشائ
ابن سهل بن فونجيت والمفيد محمد بن محمد بن النعمان من الامامية والحق الطوسي والشيروازي من المعتزلة
هذا الذهن ومنه اجزاء الاصلية وما عدى هذين المذهبين منها ما هو غير مشهور ومنها ما هو ظاهر
لطلالون فلندكر ما احتج به اهل هذين المذهبين فنقول الحق القائلون بالاجزاء باين لو كان الانسان عبارة
عن الجرم لما امكن الحكم عليه بدون معرفة الجرم واللازم باطل فالغرم مثله اما اللازم فلا تساطة الحكم
على الشيء مع الجهل به واما بطلان اللازم فلاننا نتحكم على ذاتنا بالافعال كالجوع والذهاب والتأثير وغيرها
والحكم عليها بالنصا النفسية كالقدرة والعلم والادراك والذكاء والشجاعة والسخاء وغيرها من
الصفات احكاما صادقة مع عدم شعورنا بالجرم فلو كان الانسان عبارة عن الجرم لما امكن
حصول تلك الاحكام حال الجهل به وهو ظالم وهذا الدليل على تقدير تمامه يدل على نفي الجرم لا
غير ولا يدل على نفي باقى الاقوال فيفقر الى تتمم فنقول اما ما عدا القول بالهيكل المحسوس
فيدل على بطلانها فباس بكذا من اشكال الثاني لا شيء ما ذكره ويرجع اليه ما ذكرنا من الاحكام
وكل انسان يرجع اليه تلك الاحكام ينبغى لا شيء ما ذكره بانسان وهو الط والمقدمتان ضرورتان
ظاهرتان واما الهيكل المحسوس فيدل على بطلانه هو انه يتغير ويتبدل ويزيد وينقص والانسان في
جميع الحالات واحد فلا يكون هو هذا الهيكل باجتماعه ثم هذا الهيكل يشتمل على اجزاء ويتغير ويتبدل
واجزاء لا يتبدل ولا يتغير وليس للانسان عبارة عن الاول وما قلناه في الهيكل فنكون عبارة عن الثاني
وهو اللط واثبت الفلاسفة ومن قال بقايتهم بان الانسان يعلم معلومات غير منقسمة فيكون
علمه با غير منقسم فحل علمه غير منقسم وكل جسم وجمعا في منقسم ينبغى ان علم العلم الذي هو الانسان
ليس جسمانياً ولا جسمانياً وهو اللط فقد اشتمل هذا الدليل على مقدمات اربع لابد من بيانها بالبرهان المقدّم

[illegible]

الأولان ههنا معلوما غير منقسم وهو ظاهر لوجه الأولان واجب الوجود معلوم وهو غير منقسم الثاني ان
 العلوم اما ان يكون له جزء او لا فان كان الثاني فهو بسيط فيكون غير منقسم وان كان الاول فيستحيل
 الا بعد معرفة اجزائه اذا تجزى سابق على الكل في الوجود بين ذلك التجزى غير منقسم فيكون هنا معلوم غير
 منقسم الثالث الخط موجود بالاتفاق والنقطة طرفة وهو غير منقسم بالاتفاق وهو معلوم فيكون
 هنا معلوم غير منقسم المقدمة الثانية ان العلوم غير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم وذلك لان
 لو انقسم لكان كل جزء من اجزائه اما ان يكون علما بذلك العلوم او بشيء من اجزائه ولا يكون علما بذلك
 العلوم ولا بشيء من اجزائه والا فتسا الثلاثة باسرها باطله وهي لازمة على تقدير كونه منقسما فلا
 يكون منقسما وهو المطلب اما بطلان القسم الاول وهو ان يكون ذلك الجزء علما بذلك المعلوم فلا تدبر
 منه مساواة الجزء للكل وهو محتمل اذا تجزى مغاير للكل وهو ظاهر اما الثاني فلا يستلزمه ثبوت
 الجزء ذلك المعلوم الذي فرضناه غير منقسم وهو محتمل اما الثالث فلا تدبره ما فرضناه علما بذلك
 العلوم علما به لان اجزائه ليست علما به ولم يحصل امر اخر يقتضي العلم به فلم يكن ح- علما به
 اصلا والفرض انه علم به هف وان كان الاول كان ذلك الحاصل هو العلم بالحقيقة ما ذا الوقوف
 على العلوم انما حصل العلم به والتركيب الذي فرض يكون اما في قابل العلم ان كان ذلك الزائد قائما
 بالاجزاء او فاعلمه ان كان حاصلا من الاجزاء والفرض ان التركيب في العلم هف المقدمة الثالثة
 ان محل ذلك العلم العيلى المنقسم يجب ان يكون غير منقسم لانه لو انقسم لكان العلم اما ان لا يكون
 حالا في شيء من اجزائه وهو خلاف الفرض ويكون حالا في واحد من اجزائه ونفعل الكلام اليه ونقول
 كما قلناه في الاول ويسلسل ويكون حالا بتمامه في كل واحد واحد من اجزائه ويلزم حلول العرض
 في الحال المتعددة او يكون بعضه حالا في بعض اجزاء محله فيلزم انفسا ما فرض غير منقسم هف
 والحاصل انه لو لم يكن محل العلم غير منقسم للزم اما خلاف الفرض والتسلسل او كون العرض الواحد
 في الحال المتعددة او فرض ما ليس بمنقسم منقسما ولا اقسام الاربعة باطله وهي لازمة على تقدير
 انقسام المحل فلا يكون منقسما فيكون غير منقسم وهو المطلب المقدمة الرابعة ان كل جسم وجسم
 فهو منقسم وهو بقاء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وقد تقدم الاستدلال عليه ولا اعتراض على
 هذا الدليل وهو ان نقول اما المقدمة الاولى نسلمه اما الثانية فهو علة اما الاولى فلا تـ

[illegible]

اعادة المدوم لزوم اجتماع المتقابلين واللازم باطل فالعدم ومثله بيان الملازمة انه لو اعيد لا عيد
مع جميع عوارضه ومشتخصاته التي من جملتها زمانه الذي كان عليه قبل العدم ولو كان متبداً ^{لكن لا محالة} ^{لكن لا محالة} ^{لكن لا محالة}
لا اعتبار ومعاداً باعتبار وجوده الثاني فيكون متبداً معاداً معاديل من الجمع بين المتقابلين وهو مح
بالضرورة وفيه نظراً انه انما يكون متبداً لو وجد مع وقت المتبداً في ذلك الوقت وذلك مح الثالث
انه لو اعيد لما حصل امتياز عن مثله واللازم باطل لان عدم الامتياز بين الاثنين محالة للموت
وهو اعادة تبينه مح ايضا وهو المطلوب بيان الملازمة انا اذا فرضنا سوا دين احدهما معاد او
الاخر متبداً لو وجد معاه لم يقع بينهما فرق الماهية ولا المحل ولا غير ذلك من الميزات الاكون احدهما
كان موجوداً ثم عدم والاخر لم يسبق علمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لا امتناع تحقق الماهية في
العدم ولا يمكن الحكم عليها بانها هي حالة العدم وفيه نظراً ان التميز في الخارج لا يستدعي التميز هنا
والتميز الخارجي في نفس الامر حاصل وهو كاف في تحقيق الاشبهة اصح الاشاعة على ذلك بانه لو لا
ذلك لزم انقلاب الحقيقة وهو مح بيان الملازمة ان ماهية قبل العدم قابلة للوجود والعدم
لا تضامها بالوجود تامة وبالعدم اخرى فيجب ان يكون كذلك بعد العدم واللازم انقلابه من الوجود
الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو انقلاب الحقيقة وفي هذا ايضا نظراً ان الحكم بامتناع وجود
انما هو حكم بامتناع الوجود المقيد بكونه بعد العدم وليس ذلك الامتناع للذات ولا لغيره
يفادها بل ذلك لا ملازم للذات وهو كونه بعد العدم ولا يلزم من ذلك انتقالها من الامكان
الى الامتناع قال المصنف رحمه الله وقد بحثنا عن كلام الفريقين في كتاب النهاية ونحن لم نيقن لنا
الوقوف على ذلك الكتاب لكننا ذكرنا من ادلة الفريقين ما اتفقوا على الصور عليه من فوائد وغير ذلك
الكتاب ثم رحمه الله تعالى وجزاء عن طلبة العلم خيراً قال والاعتماد ادعاء الضرورة على الحكم الاول
اعنى امتناع اعادته بجميع عوارضه ومشتخصاته التي لها صار متخصاً بغيره وهو ظاهر **قال**
المصنف الثالث في صحة عدم العالم الخ **اقول** اختلف الناس في صحة عدم العالم فقال طائفة من الحكماء
انه متنع لذاته لانه واجب الوجود عندهم وقال قوم ان يصح عدمه بالنظر الى ذاته لكن متنع نظراً الى
غيره وهو انه مستند الى علته واجبة تدوم ودام العلة لم يستدعي دوام المعلول وقد تقدم بطريق
هذين القولين وقال الكرامية متنع عدمه لما ياتي من دليلهم وقال جمهور المسلمين انه يصح عدمه لذاته

الفوقاني
عبد المطلب

وہابی

هذا هو الحق واستدل الصنف عليه بوجهين الأول أن العالم محدث وكل محدث يجوز عدمه أما الصغرى
 فقد تقدمت وأما الكبرى فلأن الحدث هو الوجود المسبوق بالعدم فيكون ماهيته متضمنة لها فينتج
 تواردها عليه وهو المطلوب الثاني لو امتنع عدمه لكان ذلك الامتناع أمالاً فيكون واجبا لذاته
 فيلزم انقلابه المتضمنة من الامكان الى الوجود وهو محال اولاً لذاته ويكون جازراً لعدم بالنظر الى ذاته وذلك
 هو المطلوب قال وهذا لعدم ام لا يمنع منه الخ أقول لا يلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه
 لان جواز عدم الشيء لا ينافي بوجوه ذلك اختلاف القائلين بجواز عدم العلم فان ذلك لا
 هل يقع ام لا فقال ابو الحسين المجتهد من تابعه في القول بعدم صحة إعادة العدم لان ذلك الحازن
 لا يقع وقال المجتهدون ان ذلك يقع احتج ابو الحسين بانه لو عدم لا يمنع اعادته واللازم باطلاً للزم
 مثله اما الملازمة فلا امتناع اعادته العدم واما بطلان اللازم فلا إجماع على وجوب العاد
 ولذلك فسروا ابو الحسين بالعدم الوارد بلسان الشرع بتفريق الأجزاء وخروجها عن الامتناع و
 احتج المجتهدون بوجوه الاول قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ولا يكون هالك الا اذا عدم الثاني
 بقوله تعالى هو الاول والاخر وانما يكون اولاً اذا كان موجوداً ولا موجود غير وانما يكون آخر
 اذا كان موجوداً ولا موجود الثالث قوله تعالى كل من عليها فان او معدوم وليس المراد الاضمار
 عن الماضي لانه معلوم من دليل حد وثباتها في المستقبل الرابع قوله تعالى كما بدأنا اول خلق عبيد
 ولما كان الابتداء عن عدم محض فكذلك الاعادة والا لما صح التشبيه اجاب ابو الحسين واتباعه
 عن الاول بان المراد هالك بالنظر الى ذاته من حيث مكانه لذاته وهو لا ينافي استمرار وجوده
 او يكون المراد بالهلاك الخروج عن حد الامتناع والميت غير متضمن به وهو الحق وعبر الثانية ان
 الامة ليس فيها شيء من ادوات العوم فإذن يراد بها اول الاحياء وانهم اوفقوا جازان يراد هو
 اول بحسب الذات والاستحقاق لا بالزمان لان اهل الجنة مخلدون قطعاً فلا يكون آخر بالنسبة لهم
 وقد قبل ان معنى كونه اولاً اي مبدأ الكل شيء واخر اي غاية لكل شيء وعبر الثالثة ان المراد بالفناء
 الموت وعبر الرابعة ان التشبيه اعلم من ان يكون من جميع الوجوه ومن بعضها والعالم لا يدل على
 الخاص واعلم ان الإجماع انما انعقد على وجوب اعادة من له حق وعليه حق فإذن يبق في حق المكلف
 التقريظ وغيره بالعدم المحض لعدم محذور يلزم من ذلك هذا ان قلنا بامتناع اعادة العدم

والخجواز استناد الاعداد
 الالفه في فضل البقاء
 دلاله في فضل البقاء
 مقدم من بطلانها من

قال الخجواز الخ أقول اختلف لقائلون بعدم الأجسام وكيفية اعدامها ويرجع حاصل القول
 الى الاعداد اما بالاعداد او بطريان الضد او بانتفاء الشرايط ووجه التصريح المعلوم اما بذاته او
 بواسطة والواسطة ما وجودية او عدمية فالاول هو الاعداد بالفاعل وقد قال به القاضى ابو بكر
 في احد قوليه وقريب منه قول ابى الهذيل فانه قال ان اعدامها بان يقول له ان فيبقى كما ان ايجادها بان
 يقال له كيف يكون وقال للنظام ان الاجسام غير باقية فاذا اراد الله تم عدمها لم يوجد لها بعدد لها والثاني
 هو الاعداد بطريان الضد وقال به ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فانها قال ان كيفية الاعداد هو ان
 يخلق الله ثم عرضنا يسمي الفناء واذا وجدت الجواهر واجمها ولا يبقى زمانين الا ان ابا علي قال
 ان بازا وكل جوهر فناء وابا هاشم قال ان فناء واحدا يكفي في عدم الجوهر ثم ان الاعراض تعدم بانتفاء
 الجواهر لانها شرطها وقد تقدم القول على هذا الكلام الثالث هو الاعداد بانتفاء الشرط واختلف القائلون
 به فقالت الاشاعرة ان الاعراض غير باقية ورافقه تم بحجة خالصة في كماله واذا لم يخلق الاعراض
 التي هي شرط للجوهر بقدم الجواهر وقال القاضى في قوله الثاني ان تلك الاعراض هي لا تكون وقيل
 محذور النفيط وامام الحرمين ان الجواهر تحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق
 اى نوع كان عدم الجواهر وقال الكعبى وشبران المرض الذي هو شرط في وجود الجوهر البقاء فاذا لم يخلق
 البقاء عدم الجواهر لان شرايعول ان ذلك البقاء قائم لا في فعل والكعبى يقول قائم في فعل والمصنف
 رحمه الله تم اختيار بان الاعداد في الفاعل المختار وابطل العقوليين الاخيرين اما الثاني فلما تقدم
 في باب الاعراض من نفي الفناء وما يرد على القول واما الثالث فلو جوه الاول ما تقدم من بقاء الاعراض
 الثاني ان المرض منقصر الى الجوهر فلو افتقر الجوهر في وجوده اليه لدا والثالث ان الكلام في عدم الشرط
 كاللزام في عدم الشرط اما بالفاعل فقد ابطالوه او بالعدد فقد ابطالناه او بانتفاء الشرط
 فيستلزم او يدروها باطلان الرابع ان البقاء امر عقلي لا عرض وجودي وعلى تقدير تسليمه
 لا يعقل وجوده عاريا عن المحل والاما كان عرضا بل جوهر وجوده في المحل يستلزم الدور كما تقدم
 كانت الكرمية والاعداد بالفاعل لا يجوز ايضا لان العدم لا يفعل لان المؤثر لابد ان يكون اثره وجوها
 اذ لو كان عدما لم يكن مؤثرا لانه فرق بين قولنا فعل العدم وبين قولنا لم يفعل واذا كان وجودا
 فاما ان يستلزم عدم الجوهر ولا الاول هو الاعداد بالعدد وقد تقدم بطلانه والثاني لم يكن

[illegible]

اعلاما بل لا يجاد ولا نزاع فيه قلنا معنى لا عدم التاثير في الوجود وبقائه لا التاثير في عدمه لا نقسط
تاثير الوجود مستلزما لعدم وفولكم لا فرق بين فعل العدم وبين لم يفعل قلنا ممنوع بل الفرق حاصل
ذلك لان مفهوم فعل العدم بخلاف العدم بعد الوجود ومفهوم لم يفعل بقاء العدم العدم على ما كان فظهر
الفرق **قال ويجوز الاخر اقول** خرق الاول كواننا والاشياء والكواكب جازان واقمان خلافا للفلاسفة
لنا على الجوانبها ممكنة فيجوز عليها العدم وزوال الصورة التركيبية وهو المطلق ولا فاعحدة فيكون
ما هيته قابلة للوجود والعدم ولا ينفى بالآخر في ولا انتشار لارزوال التاثيرات الحاصل بين هذه الاشياء
المركبة واما الفروع فانقل متواتر لقوله نعم اذا السماء انشقت والسماء انفتحت واذ الكواكب انتزعت
وغير ذلك من الآيات وهو كثير **قال المجت الرابع الخ اقول** ممكن ان يخلق الله سم عالما اخر مائلا
لهذا العالم في فلكية ته وعصرانية بل عوالم اخر خلافا للفلاسفة ويدل على ما قلناه وجوه الاول
ان الله لو امتنع وجود عالم اخر لامتنع وجود هذا العالم واللازم بط قطعا فكذلك المعلوم بيان الملازمة
ان ذلك الامتناع اما ان يكون للذات ولعارض كان الاول لازما امتناع هذا العالم ايضا لانه
مماثلة وحكم المثلين في الصحة والامتناع واحدا وان كان الثاني حصل المطلق لا تقديس دوال له
العارض يزول الامتناع فيمكن وجود عالم اخر الثاني اجماع السالمين على ذلك وهو ظاهر الآيات
نواتر النقل به كقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهما بل هو
الخالق العليم وغير ذلك من الآيات وجاز الاستدلال في هذه المسئلة بالنقل لعدم توقف المجت
النقل عليها المجت الفلاسفة بوجهين الاول انه لو امكن خلق عالم اخر لزم مكان الخلا واللازم
باطل فكذلك المعلوم بيان الملازمة ان العالم كره لان الكرية هي الشكل الذي تقتضيه الطبيعة البسيطة
وفلك لان فعل القوة الواحدة في المدة الواحدة فعل متساو واذ كان كره فاما وجد متساو يكون كره
ايضا فتلا في الكرتان فيحصل بينهما خلا وهو محال كما تقدم الثاني لو امكن خلق عالم اخر لزم ان يكون
لجسم واحد مكانان طبيعيتان وهو باطل اما الملازمة فلا فلو فرضنا ارضا اخرى وسط عالم اخر
لزم ان يكون متساوية لهذا الارض في الحقيقة فيكون لها ميل الى مكانها الطبيعي والا لما كانت متساوية
لها وحيث فرضت جزء من ذلك العالم الاخر تكون خارجة عن هذا العالم وطالبة لذلك العالم طبعها فكل
لها مكانان طبيعيتان واما بطلان اللازم فلا نذا اهل الجسم في احد المكانين طبعا يكون تاركا

[illegible]

وہی اللہ العالیٰ اور نہ جانوں
سے دعا مانگنا اور نہ جانوں

[illegible]

١٩٧
 من غير ان يكون له
 من غير ان يكون له
 من غير ان يكون له
 من غير ان يكون له

وقد تقدم دليلاً ببيان توقفه على القدرة ظاهر لان الفعل الاختياري فما يقع بالقدرة الواجبة كونه تم
 حالما تكمل المعلومات الكلية والجزئية وقد تقدم ايضاً برهانه ووجه توقفه عليه انه لا ينفذ من غير ان
 يكون كل شخص من اجزاء بدن شخص اخر ليعاد الكل بنفس اجزائه فتوقفه على العلم بينه وبين اجزائه اعادته
 لا بد ان يكون عالماً ما وراء بدن كل شخص باهـ عليه حتى يعيدها على ذلك الوجه ولتوقف المعاد على
 هاتين المقدمتين توقفاً ظاهراً كان سببانه حيث ما قدر المعاد التدبير في القربان فغير هـ هاتين
 المقدمتين كقولهم تم وصرح لنا مثلاً ونسب خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم فليحيها الله الله الله
 اول مرة وهو بكل خلق عليم فقله انشاها اشارة الى القدرة لاستلزام الانشا ذلك الغير الذي
 من الآيات وهو معلوم لمن تدبر الكتاب العزيز واستقر آياته انما تفرقت هذه المقدمات
 بقول امان نقول بان جميع الاجزاء لم تعدم بل تفرقت لا غير فاما كان عادتها بعد شيوت هذه
 المقدمات طاهر لان جميعها بعد تشتتها وتفرقها لا شك في مكانه كابتداء خلقه ما فيكون تم
 فادرا عليه واما ان نقول بعدها وامكان اعادة المعدوم فظاهر ايضاً فاما كان حاصله على التعديرات
 واما توقفه فلو محين الاول دلالة السمع المتواتر عليه فانه معلوم بالضرورة من دين محمد الثاني
 ما تقدمه من حكمته تم وكونه لا يخلل واجب فيجب عليه ايضاً كالحق في الحقيقة وذلك انما يكون
 بالمعاد ولا يضيع فالمعاد واجب حقيقاً فلا سفة والتكرار بمعاد التدبير بوجهين الاول
 انه لو صح اعادة الاجسام لزوم اما التداخل والتخلل واللازم بطه بضميه فكذا الملزوم بيان
 الشرطية ان الاعادة اما تحصل في هذا العالم او في غير فاما كان الاول لزوم التداخل لانه ملاء و
 ان كان في غير لم يكن شكله كره لما تقدم من ان الطبيعي الشكل هو الكرة فلو وجد كره آخر
 فيكون بينهما خلل الثاني لو صحت الاعادة لانتفت الاعادة واللازم بالجل فكذا الملزوم
 بيان الملامسة انه لو اكل انسان انساناً اخر بحيث صارت اجزاء الماكول اجزاء للاكل فيوم
 القيمة اما ان تعاد تلك الاجزاء الى الاكل فيضيع الماكول والى الماكول فيضيع الاكل لكن تجبصر
 حدها بالاعادة ترجح من غير مرجح وهو محتمل فكون الاعادة محالة وهو المطلوب والجواب
 عن الاول اننا نحن اهل هذا العالم والتدخل انما يلزم لو بقي هذا العالم على حاله وكان ملاء
 اما على تقدير بطلانه كقولهم تم يوم تبدل الارض غير الارض والسموات او على تقدير وجوده

[illegible]

[illegible]

اما يجوز الابتداء بما دلائل ان كان الاول كان توسط التكليف هبنا والبش فبيع غير جاز من الحكيم وانما
الثاني هو المطلوب والنفع الذي لا يجوز الابتداء به هو الثواب والطاعة علة في استحقاق الثواب وانما
ثلاثان الثواب لا يجوز الابتداء به لاشتماله على التعظيم والتعظيم لا لا يختص ببيع فان العقل لا يقول
من بغير التعبدان كتعظيم الشايع ويقعون في ذلك دليل على فهم وايضا فان النقل الى القول ذلك
كقوله تعالى فما بآياته تعلمون وامثاله اجبت لاشاعة في جميع المقالات ان الحكم باستحقاق الثواب
على الله تعالى يستدعي حاكما ولا حاكم عليه ثم بل هو الحاكم على كل ما عده واذا كان هو الحاكم فالحكم
مستفاد منه فيكون شرعا وهو المطلوب الثاني ان لو كانت الطاعة علة في استحقاق الثواب الزم
اجتماع الصديق والادب باطلا للزوم مثله بيان الملازمة ان المرتد يصدق الثواب بايانه السابق
والعقاب بكفره اللاحق ولا يجوز خلوه من عقاب الكفر للاجتماع عليه فان وصل اليه ثواب بايانه لزم
اجتماع الصديق وهو محال وان لم يصل لزم ما الاحباط وهو يوجب كماله في اوجلو الطاعة
من الثواب وهو المطلوب واجتبه البلخي بان الطاعة واجبة على العبد ولا شيء من الواجب حتى
عليه ثواب ينتج لا شيء من الطاعة ليقع عليه وهو المطلوب اما الكبرى فظاهرة لان المؤدى لما وجب
عليه لا يصدق عليه عوضا ولا الاستحقاق للمدين باداءه عوضا عن الدين وهو يوجب واما الصغرى
فلان الطاعة شكر وكل شكر واجب اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلان نعم الله نعم التي هي
اجل انهم ظاهروا على العبد من الاجاد والافادار والحواس الظاهرة والباطنة وغير ذلك وهي اكثر من
ان تحصى لقوله نعم وان تعدوا نعم الله لا تحصوها فيجب ان يكون الشكر عليها البالغ الشكر واعظم
مراتب الشكر هو الخضوع والتذلل للشكر وذلك هو العبادة والطاعة فتكون الطاعة شكرا
وهو المطلوب والجواب عن الاول ان الوجوب ليس شرعا حتى يستدعي حاكما بل هو عقلي وهو متعلق
الملح والدم اللادمين للافعال الاختيارية لكن لا اشعري لما نفى الحكم العقلي والفعل الاختيارية
ذكره ذلك على اصله الفاسد وعن الثاني فانما نراه لا يصل اليه ثواب بايانه ولا يلزم من ذلك
الاجباط بل استحقاق الثواب مشروط بالوفاء بالايان وذلك غير حاصل هنا لا يوق منع اشتراط
بالوفاء ولا الزم تاثير العدد والادب فكذلك للزوم بيان الملازمة ان الطاعة حال الوفاة
تكون مقدومة فلما اشرت في استحقاق الثواب ح لزم ما قلناه وهو لا نقول الشرط هو

2/2

ما في مستقلة بنفسها
 صلوته ان الله عليه الصلوة
 لا ينفقه نعم الطاهر
 لا يستحق ان العارض
 الثواب على شرط ولا
 الظاهر يجوز توقف

واثمين فيكون المعلولان الاخران دائمين لان دوام احدهما علولين يستلزم دوام الاخران وجود
 النار واضاف ان كان معلولا علتة واحدة هي طلوع الشمس ليرتفعان وجود احدهما وجود الاخر المآلث
 انه يجب خلوص الثواب والعقاب عن سائر الصلوات وكل ما كان كذا وجب دوامها اما الصغرى فلان
 الفضل والعوض جازان يكونان دائمين والصلين من الثواب اذا لامع منه فلو لم يكن الثواب
 خاليا من الثواب لكان انفس جالا منها وهو اطل واما العقاب فلان خلوصه من الثواب
 ادخل في باب الزجر المعصية فيكون واجبا واما الكبرى فلا يلزم له وجوده والحاصل انقطاعها فيحصل
 الاثر للمطعم والسرور لها حتى فلم يكونا خاليتين من الثواب وهو بطل ما تقدم وفي هذا الوجه نظرهما
 الاول فلان بيان الوجه غير كاف بل لابد من انتفاء الفسدة على ما نقول على تقدير وجوب اللطف
 الاثم وحب ما هو اشد لطيفة والامر التسلسل واما الثاني فلان الاثم ان المدح معلول الطاعة
 واللاما وجد بدوها لكن يوجد كما في حق الواجب نعم سلمنا لكن لا ثم ان استحقاق المدح يوجب
 دوامه تعليمكم بيانه سلمنا لكن لا ثم ان دوام احدهما علولين يستلزم دوام الاخر جواز توقف
 على شرط لم يحصل واما الثالث فلانه انما يلزم بخلافه والسرور اذا لم يكونا معلولين من قبل
 هو منوع **قال الثاني ويجوز الخ اقول** اختلفوا في ذلك فقال قوم بعدم التوقف بالطاعة
 بنفسها موجبة لاستحقاق الثواب وقال الاكثر ان يجوز توقفه على شرط واختاره المحقق القوسي و
 المسب واستدلوا بذلك بانزولهم بكن متوقفا على شرط لزم اثابة العارفين بالله ثم خاصته مع محله
 بالنبي صلى الله عليه وآله والادام بطل فالمرزوم مثله بيان الملازمة ان المعرفة طاعة مستقلة بذاتها
 موجبة للثواب على ذلك التقدير فلو لم يتوقف استحقاق الثواب بها على شرط لزم جواز اثابة
 من حصل على المعرفة لا غير ولو كان مكذبا بالنبي صلى الله عليه وآله وهو بطل بالاجماع قالوا لا ثم
 ان المعرفة طاعة مستقلة بل هي جزء الطاعة فان الايمان هو معرفة الله ومعرفة الرسول والمعرفة
 احدا جزاءه فلا يلزم ان يستحق عليه الثواب كغيره من السبب التام سلمنا لكن لو كان الثواب
 متوقفا على شرط لكان المدح متوقفا على شرط والادام باطل فان العقل لا يدعو فاعل الطاعة
 من غير تأخر وبيان الملازمة ان المعلولا علتة واحدة هي الطاعة كما تقدم واذالم تكف الطاعة فلو
 لم يكف في الاخر قلنا الجواب عن الاول ان الثواب كما يستحق على مجموع الايمان فكذلك يستحق على

انما
 في
 ان
 في
 ان

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ

عن ابي عبد الله عليه السلام قال
 من اراد ان ينجي نفسه فليجئ
 الى الله تعالى فليستغفر له
 وليرحمه فانه لا يغفر له
 الا الله تعالى

اسما له وهو العفو عنه
 وكان العفو عنه تعالى وان
 حسن والعفو عنه تعالى وان
 معاذ الله انما العفو عنه تعالى وان
 والعفو عنه تعالى وان
 البغضاء والعفو عنه تعالى وان
 ٢٠٥ فنهض عذرا فنهض عليه
 كاذم من العفو عنه تعالى وان
 للوعيدية من العفو عنه تعالى وان
 العفو عنه تعالى وان
 السامع عجز

وقد تواتر النقل بوقوعه اما الاخبار فتختلف به واما القرآن فتداع عليه آيات الاول قوله تعالى النار يرضون
 عليها عذابا وعقوبة يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ذلك صريحا على حصول
 عذاب بعد الموت قبل البعث والا لزم التكرار في قوله تعالى وقم نوح اغرقوا فادخلوا نارا الى بقايا النعيق
 فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا ادخالا قبل ادخال الذي في الحقيقة لان ذلك ليس
 عقيب الاغراق وادخال النار قبل يوم القيمة هو عذاب الغير الثالث قوله تعالى امثنا اثنين و
 اجبتنا اثنين ذلك على ان في القبر حيوة وموت آخر ولا يمكن الاحياء مرتين والاماتة ملك
 ان قلت فعلى هذا يكون الاحياء ثلاثا فلم ذكر مرتين فقط قلت ان تخصيص الجدة لا ينفي ان يكون
 يعين ومنها الصراط وهو جبرئيل الجنة والنار اذ من الشعر واحد من السيف يتسع للمطبع يضيق
 على المعاصي ومنها الزمان والحساب وهما ابتداء العدل والجزاء ومنها انطاق الجوارح واليه الاختيار
 بقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون ومنها انطابير الكتب واليه
 الاستشارة بقوله تعالى وكل انسان الرزناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منتورا
 ومنها احوال الجنة ويعينها النار وحججها وكيفية الجزاء وانواع اللذات والالام وغير ذلك مما لا عين
 رأت ولا ادراك سمعت ولا خطر على قلب بشر وكل هذه امور ممكنة والله تعالى قادر على كل الممكنات
 والصادق اعجز بوقوعها فتكون واقعة وهو المطلوب **قال السامع يجوز العفو الخ اقول**
 له قل نحن بوجوب عقاب الفاسق كان عقابه عندنا في بقعة الامكان فتارة نقول بوقوعه
 ويكون منقطعاً وتارة نقول بعدم وقوعه وذلك اذا حصل احد ثلاثة امور اما التوبة والعفو
 او الشفاعة اما الاول فسيأتي بآياته واما الاخران فهذا البحث معقود بهما فهنا مقامان الاول
 في جواز العفو عن الفاسق وقد اتفق على ذلك اصحاب الامامية والحنفية والاشاعرة بل ومن
 الناس من حكم بوجوب العفو عنه وقالت الوعيدية بما مناع العفو عنه سمعا واختلوا في جواز
 عقلا فنهض البغضاء ونون والبلخي وجوز البصريون والحق جوازه عقلا ووقوعه سمعا اما الاول
 فلو جاز الاول ان العفو احسان وكل احسان حسن والمعتقتان ضرورتان لا يفتقران الى
 برهان الثالث ان العقاب حق تعالى فجاز منه اسقاطه اما الاول فظاهر واما الثاني فلا يبرهن
 لا ضرر عليه في تركه ولا لوم مع انما ضار بالبعد فتركه احسان اليه وكل ما كان كان اسقا

على علم
 وعلى قول
 على القول
 فصار الحق
 لا يفتقر
 في تركه
 دليل له
 توبة بعد
 القرب منها
 ولا يرد
 لما لا يرد
 مع التوبة
 وليس في
 بآية العام
 فلا يفتقر
 في تركه
 في تركه
 في تركه
 في تركه

عندي والى ابيك يا بلال
 لم اعثر اليه وجيها
 عيون من اعطى الاسنان
 فلان يدور من اسنان
 والصفاء الى اهل الاولاد
 فتوها الى زينة قبابها
 الخفاف لجان امار الجوب
 لنا انا ووجوب
 علو اذان وهو لا يرب
 لعلو اذان الجوب وجافه

[illegible][illegible]

استطاعوا ان يخلصوا
العقار من بين
الذين كانوا في
منهم ولم يبق
الا واحد
سكن في المنى
عدم الخلق
لما لم يكن
كثرة الظلم
وزيادة
على العباد
من

عن فضل

عن فعل القبيح كشرب الخمر مثلاً فيكفي فيه الندم والعزم المتقدمان وترك واجب فاما ان يكون قتر
باقياً فالتوبة منه فعله كالركوة والحج وخرج دفته فاما ان يجب قصانه كالصلاة اليومية والتوبة ^{فيها} لا
بالقضاء ولا يجب كصلوة العبدین فالتوبة الندم المتقدم الرابعة هل تنصح التوبة من قبيح دون قبيح
أم لا ذهب ابو علي الجبائي الى الاول وذهب ابن ابوهاشم الى الثاني ونقل هذا القول قاضي القضاة
عن امير المؤمنين واولاده كعلي بن موسى الرضا عليها السلام احتج ابو علي بان لو لم تنصح التوبة من قبيح دون
قبيح لم تنصح الاثنيان بواجب دون واجب واللازم باطل بالايجاب فان من صام ولم يصل يصح صومه
بلا خلاف بيان الملازمة ان القبيح كما يترك لقبحه كذا الواجب يفعل لوجوبه واد الزم من اشتراك
القبايح في العلة ان لا يصح التوبة من بعضها دون بعض لزم من اشتراك الواجبات ذلك ايضا
احتج ابوهاشم بانه يجب التوبة عن القبيح لقبحه وكلها كان كك لم يصح من البعض اما الصغرى
فلان جهة المنع منه والعرف عن فعله فيكون ذلك هو المقصود بالندم والترك ولان من ترك
شرب الخمر لا ضار به بعد تأيها وكذلك من تاب عن القبيح خوفاً من النار ولو لا خوف لم يترك
لم بعد تأيها واما الكبرى فان القبيح مشترك في الجميع واد اكانت العلة مشتركة فاد تاب عن
البعض خاصة لكشف ذلك عن كونه تأيها عن القبيح لا لقبحه وهو بطل لما تقدم واحاب عن حجة
ابيه ان الفرق حاصل بين الفعل والترك وذلك من اكل الزمانة لمحوضتها لا يجب عليه ان
ياكل كل زمانة حامضة بخلاف من قال لا اكل الزمانة لمحوضتها فانه يجب عليه ترك جميع الزمانا
الحامضة ولا لكشف اكله لشيئ منها انه لم يترك الزمانة لمحوضتها واعلم ان التحقيق هنا ان نقول
ان القبايح مقولة بالشد والضعف وهي مختلفة جهات قبحها وان كانت مشتركة في مط القبيح
وخيل في نقول اذا تاب العبد عن قبيح له مشاركة في جهة قبحه وجب توبته عن ذلك القبيح
الاخر لا يلزم توبته عن غيره من القبايح التي ليست مشاركة في تلك الجهة لا بخلاف الدواعي
والاعراض ولهذا لو اسلم يهودى مصر على صغير وندم على كفره خاصة فان توبته مقبولة
اجاماً ولهذا ناول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام الخمسة لا خلاف في ان التوبة
مقبولة لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ولا خلاف في ان العقاب ليقطع مع قبولها
لقوله وينزع السيئات واختلف في ان سقوط العقاب عنها هل هو واجب او يفضل من الله تعالى

والمؤمنين
والذين آمنوا

معرفتها صمنا ما سبق وقد ذكر في هذا البحث بعنا أسماء الإيمان والكفر والفسق والتفارق الأول الإيمان ولا شك
انه في اللغة الصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بصدق واما في الاصطلاح فقد اختلف في تفسيره
على قول الاول قالت الكرامية انه لا قرار بالشهادتين لقوله امرت بان يقال للناس حتى يقولوا لا
اله الا الله محله رسول الله فالحجاب ان هذا هو الاسلام وهو غير الايمان اذ هو اعظم منه لقوله نعم قالت
الا عرابا منا قل لم يؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولذلك اشار في تمام الحديث المذكور الى ان الاسلام
لقوله فاذا قالوا ذلك حقنوا من دم ما نهم واموالهم الا بحقنا وحسابهم على انفسهم الثاني جهنم ابن
صفوان وابو الحسين الاشعري وبعض الامامية انه المعرفة لما ورد ان اول الذين معرفته وفي هذا
نظر لانه لو كان المعرفة فقط لم يقل سبحانه فلما جاءهم ما عرفوا كراهيه وكذلك قوله ومحمد رايها
واستيقنتها انفسهم وكذا قال موسى لفرعون لقد علمت ما اتزل هو لاء اله الرب السموات والارض
فانبت في هذه الآيات المعرفة ونفي الايمان فلا تكون هي الايمان الثالث قال ابو علي الجبائي و
ابن ابي عمير انه فعل الواجبات وترك المحرمات لخطاها رايات واجبات تدل على ذلك الرابع قال قدام
المعتزلة انه عمل الجوارح من انواع الطاعات واحتقوا على ذلك بان فاعل المحرم وتارك
الواجب مجزى ولا شيء من المؤمن مجزى ينتج من الشكل الثاني لاشي من فاعل المحرم وتارك
الواجب بمؤمن وهو لما الضعفي فلان احدا قسم فاطع الطريق وهو من يدخل النار لقوله
تعالى انا جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يسلبوا ويقتلوا او
تقطع ايديهم واجمالهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب
عظيم وكل من يدخل النار مجزى لقوله نعم ربنا انك من تدخل النار فقد اخذته واما الكبرى فليقو
نعم يوم لا يخفى الله النبي والذين امنوا معه والحجاب بالمنع من النقص العذاب العظيم في دخول النار
لجواز تنوع اخر من العذاب سلمنا لكن لا يجوز ان يكون مختصا بالكفار لان الآية فيمن كان يحارب
ورسوله والمؤمن لا يحارب الله ورسوله غالباً سلمنا لكن لا سلمنا ان نفى الخزي عن كل الكافر
لانه مقيد في الآية بالمصاحبين للنبي فلا يقع غيرهم ثم الذي يدل على ان الايمان ليس عمل
الصالحات واجتناب المعصيات ولا امر هو داخل فيه وجهان الاول قوله نعم الذين امنوا هم
يلبسوا ايمانهم بظلم قيل الايمان نفى الظلم فلا يكون نفس الظلم نفس الايمان ولا حيزه كمن قيل

الذي غير ذلك الشيء الثاني قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات غطف ثلثوا الصالحات
 على الايمان فلو كان نفس الايمان او جزيه لزم غطف الشيء على نفسه او غطف الجزء على الكل
 وكلاهما غير مهور في كلامهم الخامس قال اكثر السلف انه اعتقاد بالجهان واقرار باللسان
 وعمل بالاركان وهو مذهب شيخنا المفيد رحمه الله وفي هذا نظري علم ما تقدم وقال شيخنا
 المهاج شيخنا سالم بن محفوظ والمحقق الطوسي نصير الذين في تحريده والمصنف فلما سمعنا
 انه التصديق بالقلب واللسان معا واستدلوا بانه لغة التصديق فيجب ان يكون في الشرح
 تلك ولا لزم النقل وهو خلاف الاصل وايضا لو نقل في الشرح الى شيء لكان ذلك معلوما
 كغيره من النقول الشرعية وليس ثم ذلك التصديق ولا يجوز ان يكون هو المعرفة القلبية
 فقط لقوله ثم فلما بانهم ما عرفوا كبروا به ولقوله تعالى وجعلوها واستيقنتها انفسهم ولا
 التصديق اللساني لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا
 شك انهم كانوا مصدقين بالسنة لم يكون عبارة عنهم معا وهو الموطوف فيه نظر فان الايمان
 عزمه وكل عرض لا بد له من محل يقوم به ولا شك انه تعالى لما اضاف الى الجملة اضافته الى
 لقلب كقوله ثم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال ولعلك كتبت في قلوبهم بالايمان وقوله
 فن يرد الله ان يشرح صدره للاسلام واراد بالصدر القلب ولو كان التصديق اللساني
 جزء منه لم يصح ذلك لعدم حلول اللسان في القلب خلافا لاسم الحال على الحال ولو كان التصديق
 ذلك اللساني جزء منه لم يصح لعدم دخول اللسان في القلب السادس قال بعض اصحابنا
 الامامية والاشعرية انه التصديق القلبي فقط واختاره ابن تيمية وكما للذين يثبتون في
 قواعد وهو الاقرب لما قلناه من انه لغة التصديق ولما ورد نسبته الى القلب عرفنا ان المراد
 به التصديق القلبي كما تصديق كان بل تصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجتبه به
 ولا يجوز حمله على غيره دفعا للاشتراك والحجاز ويكون النطق باللسان مبينا للظهور والاعتقاد
 الصالحات ثمرات مؤكدة له اذا تقرر هذا فهمنا انه بيان الاول ان الايمان هل يقبل
 الزيادة والنقصان ام لا فنقول لما كان عندنا عبارة عن التصديق القلبي او القلبي واللساني
 بكل ما جاء به الرسول كان عبارة عن امر واحد لا يقبل زيادة ولا نقصانا وانما

عند المعتزلة لما كان عبارة عن الاعمال الصالحات وترك الاعمال الطالحة ولا جرم كان قابلاً للزيادة
 والنقصان بحسب كثرة الاعمال وقلة الثاني فاعل الكبيرة هل هو مؤمن ام لا فنقول الحق عند
 انه مؤمن لان الايمان هو التصديق ولا شك انه مصدق لانه الغرض وهو مذهب الاشعرية
 واصحاب الحديث وقال الحسن العبري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر بغيره وقالت الخوارج انه
 كافر وقالت الازارقة من الخوارج انه مشرك وذهب المعتزلة انه لا مؤمن ولا كافر اما انه غير
 مؤمن فلا انه ليس بفاعل للطاعات ولا تارك للبعاصي بالثبوتين واما انه غير كافٍ
 فلا قهر ولا قامة المحرود عليه وفيه خفاء للسلبين وبفسله عند موه وقال له منزلة بين المنزلتين
 اي بين منزلة الايمان والكفر الثاني الكفر وهو لغة الستر ومنه سمي الزارع كافراً لانه يستر الحب
 تحت الارض واصطلاحاً هو انكار ما علم ضرورة مجي الرسول وقال القاضي هو الحمد بانه وقالت
 المعتزلة انه فعل القبيح والاخلال بالواجب فعلى هذا هل يكفر احد من اهل القبلة ام لا فنحن
 لا يكفر احد منهم اللهم الا اذا دفع النفس على امير المؤمنين فانهم كفروا عندهم واصحابنا والمعتزلة
 الذين تقدموا على ابي الحسين كفروا بالاشاعة والمعتزلة وهو الحق لا اعتقادهم ان الوجع
 جسم وكل جسم محدث الثالث الفسق لغة الخروج عن الشيء وسميت الفاسرة فوسيلة لخروجها
 من بيتها واصطلاحاً الخروج عن طاعة الله نعم فيما دون الكفر الرابع النفاق وهو لغة البطان
 الشخص خلاف ما يكاد منبر ومنه النافق وهو احد حجب البريوع يكتنها ويظهر غيرها
 وهو موضع ترفقه فاذا اتى من قبل القاصعات ضربت النافق بارسها فانفق اي خرج
 واصطلاحاً هو اظهار الايمان وابطان الكفر عاذنا الله وياكم من الكفر والفسق والنفاق
 وختم لنا بالايمان انا ارق الفراق وصارت الاعمال قلايد في عناق ولان نسلنا ينسلك
 على طيب الاعراق واشرف المخلوق على الاطلاق محمد وآله الهادي الى مكارم الاخلاق
 وان يجعل ما سترناه مجتهدنا يوم اللقاء وعدة نذرها لوقت الجزاء وان يصير ما
 سودناه من هذه الاوراق نوراً يثرف في صحايف الاعمال وسبب النجاة من سوء
 النكال وشدايد الاحوال والسؤال ممن وقف عليه وصوب ينظر اليه ان يصالح

ما عسى ان يجده من الطغيان في الكلام والسهو والنسيان في النظام فاني للقصور معترف
 وللخطاء لمقترف ولتختم كتابنا بدهاء شريف ختم به بعض الفضلاء وبعض كثير
 ونقله عن اكابر اهل البيت ٢ ونحن نقلناه عن شيخنا السعيد ابي
 جعفر الصادق محمد بن بابويه باسناده عن النبي صلى الله عليه
 وسلم وهو يامن اظهر الحجيل وستر القبيح يا من لا يؤاخذ با
 الجحيرة ولم يهلك الستر يا عظيم العفو يا حسن الجاوز
 يا واسع المغفرة ويا باسط اليدين بالرحمة يا مفرج
 الكربات ويا مقيل العثرات يا كريم انصفه يا
 عظيم المن يا مبتدئ النعم قبل استحقاقها
 يا ربنا يا سيده يا غاية مرغبنا يا الله
 يا الله يا الله اسئلك ان تصلي على
 محمد وآل محمد وان لا تشوه خلقه
 بالنار وان تفعل بي ما انت
 اهله ولا تفعل بي ما انا
 اهله والحمد لله وحده
 والصلوة على
 من لا ينبي
 بعدك
 والحمد لله

MIRZA MOHAMED SHIRAZI
 المكتب
 BOMBAY.

وقد سأل جميع
 الكتاب المشايخ
 خاب الحاج شيخ
 علي الحارثي الحامي
 والا فامين احمد
 الشيرازي المكتف
 بالملك الكتاب في
 سبيل الله

صورة مكتبة المصنف تغمذ الله روحه وكتب مصنفه المقداد بن عبد الله بن محمد بن
 حسين بن محمد بن محمد الشيرازي الاسدي عفا الله عنه وغفر له ولوالديه ولعلمه
 ولين تعلم منه الخير ولكافة المؤمنين وكان الفراغ من تصنيفه اخرها في الحادي عشر
 من شعبان المعظم سنة اثنين وتسعين وستمائة من الهجرة النبوية وختم بالخبر يا محمد

